Felsefe dergisi

89 / 3

DOĞA VE FELSEFE

Ömer B.Canatan
Mehmet Ö.Alkan
Ramazan Şen
Ömer Tulgan
Herbert Hörz
F. Tomberg

Hans M.Gerlach
Oleg Yanitski
V. Sokolov
Y. Pusaçenko
A. Katsura
Ilya Novik
G. Stiehler
P. Mitzenheim

●●

Helmut Seidel
G. Strohmaier
Dr. H. Akyıldız
A. Şeptulin
Sergey Salygin
Raymond Bayer
N. Smolenski
L. Feuerbach

Felsefe dergisi

Felsefe Dergisi: Üç ayda bir çıkar ● **Sayı**: 29 ● **Fiyatı**: 5000 TL (KDV dahil). Yurtdışı 7 DM ● **Yönetim yeri**: Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No. 5, Kat 3 Cağaloğlu/İstanbul ● **Sahibi**: De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. adına Ayhan Kızılöz ● **Yazışleri Müdürü**: Fevzi Göloğlu ● **Genel Yayın Yönetmeni**: Oğuz Özügül ● **Basıma hazırlık**: Dizgi-Yayın Merkezi ● **Basım**: Kent Basımevi ● **Abone koşulları**: Yurtiçi yıllık 12000 TL. Yurtdışı 20 DM ● **Abone bedelinin yatırılacağı hesap No.**: De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. Yapı Kredi Bankası Çemberlitaş Şubesi 2558.5 ● **Kapak**: "Düş ve Gerçeklik - II", 1979, Mehmet Güler.

İÇİNDEKİLER

Sunu 3

Felsefe Tarihi

Halifeler Ülkesinde Düşünürler-II/*Gotthard Strohmair* 5

Felsefe Sorunları

Yansıtmanın Üst Biçimi Olarak Bilinç-I/*Aleksander Şeptulin* 14

Duygusal Kararların Oluşumu/*Dr.Hayrettin Akyıldız* 27

Felsefe ve Doğabilimleri

Bilimler Arasında Etkileşim: Biyosfer ve İnsan Ekolojisi/*A.Katsura-İlya Novik* 32

Özel Bölüm

İnsan-Doğa İlişkisi Formasyonel İlişkidir/*Ö.Bedri Canatan* 43

II. Meşrutiyet'te Doğa Felsefesi ya da Subhi Edhem Üzerine Notlar/*Mehmet Ö.Alkan* 50

Doğa ve Akıl-Birlik veya Zıtlık?
Klasik Burjuva Felsefesi ve Doğa Bilimi Arasındaki Karşılıklı İlişki Üzerine
Bazı Tezler/*Friedrich Tomberg* 59

Tarihe Karşı Doğa? Doğaya Karşı Tarih? Sorunun Geç Burjuva Felsefesindeki
Bazı Gelişme Aşamaları Üzerine/*Hans-Martin Gerlach* 65

Kentsel Yaşam Tarzı ve Ekoloji/*Oleg Yanitski* 70

Çağdaş Ekolojinin Sorunları/*Vladimir Sokolov-Yuri Puzashenko* 80

Bir Bilimler Felsefesi Öncüsü Olarak David Hume'un Bilgikuramında Gözlem ve
Deneyin Yeri/*Nejat Bozkurt*..... 93

Fransız Devrimi ve Aydınlanma Felsefesi

Doğa-Madde-Düşünme 17.-18.yy Felsefesinin Kimi Konumları Üzerine/
Gottfried Stiehler..... 102

Rousseau'nun Doğa Kavramı Anlayışı ve Pedagojik Düşüncenin Gelişimindeki
Önemi Üzerine/*Paul Mitzenheim* 112

Felsefe Eleştirileri

Adorna'da Doğa Güzelliği ve Sanat Güzelliği/*Ramazan Şen-Ömer Tulgan* 118

Tarih Felsefesi

Tarihbilimsel Kavramların Niteliği/*Nikolay Smolenski* 123

Estetik ve Sanat Kuramı

Yazın ve Doğa /*Sergey Salygin* 134

Güzel ve Nesne İlişkileri/*Raymond Bayer* 141

Felsefe Metinleri

Hegelci Felsefenin Eleştirisi-II/*Ludwig Andreas Feuerbach* 150

Felsefe Kitapları

Felsefe Yayınları 1986-1988/*Oğuz Özügül* 162

Felsefe Sözlüğü

Felsefe Sözlüğü/*Afşar Timuçin* 165

Filozoflar Ansiklopedisi

Aristoteles/*Endre Simon* 168

sunu

Doğa öteden beri insan düşüncesinin yeğlediği konulardan biri olmuştur; her büyük felsefe buna tanıklık eder: Eski Yunan, Rönesans, Aydınlanma ve Klasik Alman Felsefeleri. Ortaçağ'ın sona ermesinden bu yana, üretici güçlerin gelişmesiyle birlikte, klasikler dönemindeki mekanik dünya imgesinin kesinlikle ortadan kalkmasına yol açan toplumsal bir gelişme gerçekleşmiştir. Bu gelişmeye insanlık tarihi üzerindeki yoğun çalışmaların yanı sıra fizik, matematik, biyoloji, kimya, jeoloji ve mineraloji gibi bilim dallarında elde edilen bilgiler de katkıda bulunmuştur. Klasik Alman Felsefesi'nde doğa kavramından yalnız evren, mutlaka doğa anlaşılmıyordu; bu kavram doğrudan doğruya insanı, onun doğadaki ve toplumdaki yerini, işlevini de yansıtıyordu. Kant'tan, Feurbach, Lessing ve Goethe'ye kadar öne sürülen insanla doğanın birliği görüşü, doğa felsefesinin temel düşüncesi ve aynı zamanda etik, ahlâk, din eleştirisi, devlet felsefesi, tarih ve kültür kuramı, estetik konularındaki tartışmaların da çıkış noktası haline gelmiştir. Alman klasiklerinin doğa felsefesinde Antikçağ atom öğretisinin, Kopernikçi ve Newtoncu dünya imgesinin etkisi kırılmıştır. Doğa kavramının tümel bir anlama ulaştığı Kant, Schelling, Herder, Goethe ve Feuerbach'ın felsefelerinde tüm fenomenlerin iç bağlamları, canlı ve cansız doğanın birliği yansıtılmakta, organizma düşüncesi özel bir önem kazanmaktadır. Kant "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı"nı yazmış, Schelling öncelikle doğa felsefesine ilişkin sorunları ele almış, Hegel çağının mevcut bilgilerini doğa temelinde düzenlemeye ve sistemleştirmeye çalışmıştır. Feurbach en yüce özün insanda olduğunu görmüştür. Alman klasiklerinin doğa felsefesi Marksist felsefenin yolunu açarken, aynı zamanda mekanik dünya imgesinin yerini kesinlikle diyalektik bir dünya anlayışına bırakmasını da sağlamıştır.

* * *

Bugün çağımızı belirleyen durumların başında toplumla doğa arasındaki karşılıklı etkileşim gelmektedir. Bu durum, bir yandan insanın doğaya yeni bir biçim verme anlamında durmaksızın artan gizilgüçlerince, öte yandan da üretim faaliyetinin geçici olumsuz sonuçlarınca nitelenmektedir. Doğadan yararlanmanın yarattığı sorunlarla toplumsal gelişme sürecinin birbirine bağlı olduğu ve bu sorunların bilimsel-teknik gelişmeyle birlikte git gide güncellik kazandığı gözlenmektedir. Bilimsel-teknik devrim insanla doğa arasındaki ilişkileri uyumlu hale getirmek için yeni olanaklar sunmaktadır, ama ekolojik tehlikenin daha da vahimleşme rizikosunu birlikte getirmektedir. İnsanoğlu doğadan çeşitli şekillerde yararlanabilir; geriye verimsiz, cansız, insana düşman bir mekân da bırakabilir ya da doğayı ıslah edebilir, değerlendirebilir ve güçlerini daha yetkin, eksiksiz biçimde meydana çıkarabilir.

Günümüzün özgüllüğü, doğanın değişim ve evriminde insana düşen niteliksel yeni işlev tarafından belirlenmektedir. İnsanın çevre üzerinde bugüne kadar görülmemiş ölçüdeki etkileri nedeniyle toplumla doğa arasındaki karşılıklı etkileşim yeni bir nitelik kazanmaktadır. Biyosferi amaca uygun olarak değiştirmeyi hedef alan bilinçli insan faaliyetinin başta gelen işlevinin artık gözle görülür hale gelmesi, bu etkiltoplumun ortaya çıkışından bu yana insanoğlunun hiç durmadan artan etkilerine maruz kalmış olan doğa da yeni bir düzleme ulaşmıştır.

İnsanla doğa arasındaki ilişkiyi uyumlu hale getirmek, toplumsal yönden belirlenen bir süreçtir. Bu sürecin başarıyla gerçekleşmesi, insan-doğa ilişkisinin bugünkü aşamasından ortaya çıkan sorunlar kompleksini efektif bir şekilde çözmeye bağlıdır. Biyosferin olumsuz yönde değişim süreci henüz geri döndürülemez duruma gelmediği için, bu sürecin yönünü, denetimsiz faktörlerin sayısını azaltarak ve bilinçli yönetilen, kontrol edilen bir mekanizma ile düzelterek, değiştirmek insanın elindedir.

Üzerimizde dolaşan ekolojik tehlikeyi önlemek ve insan-doğa ilişkisinde uyum sağlamak, doğa ve toplumda gerçekleştirilecek büyük dönüşümlerle mümkündür. Bir yandan gezegenimizdeki yaşamı, özellikle bugünkü ekolojik durumca tehdit edilen ***homo sapiens*** *türünü koruma zorunluluğu ile öte yandan dünyayı, tarihsel gelişme yasalarına bağlı olan devrimci yönden değiştirmenin zorunluluğu, değişik görüş açılarından doğa ile toplum arasındaki etkileşimde bir uyum sağlamanın zorunluluğunu yansıtmaktadır.*

Bugün doğa, artık sonsuz, zaman dışı ve güçlü değildir. Doğa hepimiz için, beceriksiz ellerimizle tuttuğumuz, kaygı ile üzerine titrediğimiz bir hazinedir. Onu korumak da insanlığın başta gelen görevidir.

* * *

Geçen sayımızda da duyurduğumuz gibi önümüzdeki sayının ana konusu ***Psikoloji*** *olacaktır. 1990 senesinin ilk sayısını ise* ***Hegel'e*** *ayırdık. Kapsamlı bir Hegel sayısı hazırlamayı düşünüyoruz. Her iki konuyla da ilgilenenlerin katkılarını bekliyoruz. Yeni sayılarımızda buluşmak üzere...*

Felsefe Dergisi

sunu

Doğa öteden beri insan düşüncesinin yeğlediği konulardan biri olmuştur; her büyük felsefe buna tanıklık eder: Eski Yunan, Rönesans, Aydınlanma ve Klasik Alman Felsefeleri. Ortaçağ'ın sona ermesinden bu yana, üretici güçlerin gelişmesiyle birlikte, klasikler dönemindeki mekanik dünya imgesinin kesinlikle ortadan kalkmasına yol açan toplumsal bir gelişme gerçekleşmiştir. Bu gelişmeye insanlık tarihi üzerindeki yoğun çalışmaların yanı sıra fizik, matematik, biyoloji, kimya, jeoloji ve mineraloji gibi bilim dallarında elde edilen bilgiler de katkıda bulunmuştur. Klasik Alman Felsefesi'nde doğa kavramından yalnız evren, mutlaka doğa anlaşılmıyordu; bu kavram doğrudan doğruya insanı, onun doğadaki ve toplumdaki yerini, işlevini de yansıtıyordu. Kant'tan, Feurbach, Lessing ve Goethe'ye kadar öne sürülen insanla doğanın birliği görüşü, doğa felsefesinin temel düşüncesi ve aynı zamanda etik, ahlâk, din eleştirisi, devlet felsefesi, tarih ve kültür kuramı, estetik konularındaki tartışmaların da çıkış noktası haline gelmiştir. Alman klasiklerinin doğa felsefesinde Antikçağ atom öğretisinin, Kopernikçi ve Newtoncu dünya imgesinin etkisi kırılmıştır. Doğa kavramının tümel bir anlama ulaştığı Kant, Schelling, Herder, Goethe ve Feuerbach'ın felsefelerinde tüm fenomenlerin iç bağlamları, canlı ve cansız doğanın birliği yansıtılmakta, organizma düşüncesi özel bir önem kazanmaktadır. Kant "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı"nı yazmış, Schelling öncelikle doğa felsefesine ilişkin sorunları ele almış, Hegel çağının mevcut bilgilerini doğa temelinde düzenlemeye ve sistemleştirmeye çalışmıştır. Feurbach en yüce özün insanda olduğunu görmüştür. Alman klasiklerinin doğa felsefesi Marksist felsefenin yolunu açarken, aynı zamanda mekanik dünya imgesinin yerini kesinlikle diyalektik bir dünya anlayışına bırakmasını da sağlamıştır.

* * *

Bugün çağımızı belirleyen durumların başında toplumla doğa arasındaki karşılıklı etkileşim gelmektedir. Bu durum, bir yandan insanın doğaya yeni bir biçim verme anlamında durmaksızın artan gizilgüçlerince, öte yandan da üretim faaliyetinin geçici olumsuz sonuçlarınca nitelenmektedir. Doğadan yararlanmanın yarattığı sorunlarla toplumsal gelişme sürecinin birbirine bağlı olduğu ve bu sorunların bilimsel-teknik gelişmeyle birlikte git gide güncellik kazandığı gözlenmektedir. Bilimsel-teknik devrim insanla doğa arasındaki ilişkileri uyumlu hale getirmek için yeni olanaklar sunmaktadır, ama ekolojik tehlikenin daha da vahimleşme rizikosunu birlikte getirmektedir. İnsanoğlu doğadan çeşitli şekillerde yararlanabilir; geriye verimsiz, cansız, insana düşman bir mekân da bırakabilir ya da doğayı ıslah edebilir, değerlendirebilir ve güçlerini daha yetkin, eksiksiz biçimde meydana çıkarabilir.

Günümüzün özgüllüğü, doğanın değişim ve evriminde insana düşen niteliksel yeni işlev tarafından belirlenmektedir. İnsanın çevre üzerinde bugüne kadar görülmemiş ölçüdeki etkileri nedeniyle toplumla doğa arasındaki karşılıklı etkileşim yeni bir nitelik kazanmaktadır. Biyosferi amaca uygun olarak değiştirmeyi hedef alan bilinçli insan faaliyetinin başta gelen işlevinin artık gözle görülür hale gelmesi, bu etkiltoplumun ortaya çıkışından bu yana insanoğlunun hiç durmadan artan etkilerine maruz kalmış olan doğa da yeni bir düzleme ulaşmıştır.

İnsanla doğa arasındaki ilişkiyi uyumlu hale getirmek, toplumsal yönden belirlenen bir süreçtir. Bu sürecin başarıyla gerçekleşmesi, insan-doğa ilişkisinin bugünkü aşamasından ortaya çıkan sorunlar kompleksini efektif bir şekilde çözmeye bağlıdır. Biyosferin olumsuz yönde değişim süreci henüz geri döndürülemez duruma gelmediği için, bu sürecin yönünü, denetimsiz faktörlerin sayısını azaltarak ve bilinçli yönetilen, kontrol edilen bir mekanizma ile düzelterek, değiştirmek insanın elindedir.

Üzerimizde dolaşan ekolojik tehlikeyi önlemek ve insan-doğa ilişkisinde uyum sağlamak, doğa ve toplumda gerçekleştirilecek büyük dönüşümlerle mümkündür. Bir yandan gezegenimizdeki yaşamı, özellikle bugünkü ekolojik durumca tehdit edilen ***homo sapiens*** *türünü koruma zorunluluğu ile öte yandan dünyayı, tarihsel gelişme yasalarına bağlı olan devrimci yönden değiştirmenin zorunluluğu, değişik görüş açılarından doğa ile toplum arasındaki etkileşimde bir uyum sağlamanın zorunluluğunu yansıtmaktadır.*

Bugün doğa, artık sonsuz, zaman dışı ve güçlü değildir. Doğa hepimiz için, beceriksiz ellerimizle tuttuğumuz, kaygı ile üzerine titrediğimiz bir hazinedir. Onu korumak da insanlığın başta gelen görevidir.

* * *

Geçen sayımızda da duyurduğumuz gibi önümüzdeki sayının ana konusu ***Psikoloji*** *olacaktır. 1990 senesinin ilk sayısını ise* ***Hegel'e*** *ayırdık. Kapsamlı bir Hegel sayısı hazırlamayı düşünüyoruz. Her iki konuyla da ilgilenenlerin katkılarını bekliyoruz. Yeni sayılarımızda buluşmak üzere...*

Felsefe Dergisi

halifeler ülkesinde düşünürler-II

gotthard strohmaier
almancadan çeviren: ayla aydın

bir klasik filolog

Bir dilden başka bir dile yapılan çevirmenlik çok kazançlı bir iş olabilir, ancak şöhret veya ölümden sonra anılmakla nadiren bağlantılıdır.

Yunan kitaplarını arapçaya çevirmekten başka bir şey yapmayan bir adamın, 1974 yılında Bağdat'ta 1100. ölüm gününün resmen ve merasimle anılması olağandışı bir başarının takdir edilişine bir örnektir.

Hüneyn İbn İs'hak 808 yılında El-Hira'da, Bağdat'ın yaklaşık 170 km güneyinde Kufars yakınlarında doğdu. Kent bugün yeryüzünden yok olmuş, ancak o zamanlarda bile parlak günlerini geride bırakmıştı. İslamın yükselişinden önceki 3.yy da burada Lahmidî hanedanlığı hüküm sürdü. Çölden geçen nice ozan buraya konukseverlikle kabul edilirdi. Hıristiyanlığa geçmeleri ile kabilelerine yabancılaşan bir çok Arap'ta burayı yurt edindi. Huneyn böyle bir aileden geliyordu. Arapça ve kilisede konuşulan Süryanice onun ana dilleriydi. Babasının mesleği eczacılıktı, kendisi hekim olmak istiyordu. Gençlik yıllarında Bağdat'ın yolunu tuttu. O zamanlar en çok ilgi gören tıb derslerini Yuhanna İbn Masawaih evinde veriyordu. Öğretim kaynakları, başta 2.yy da yaşamış Bergamalı Galen'inkiler olmak üzere Yunan hekimlerinin eserleriydi; çünkü antik çağın tıb bilgisinin en olgun yazıları bunlardı. Ancak çok ayrıntılı ve felsefi düşüncelerle yüklüydüler. O zamanlar hâlâ kullanmak zorunda oldukları Süryanice çevrilerde her zaman yeterli olmuyordu.

Yuhanna İbn Masawaih garip bir kişilikti. Ciddi çalışmak değil de, kabasaba espirileri not almak isteyen, başkentin zengin gösterişli gençleri de evinde toplanırdı. Küçük bir eczacının ve Rusala adında bir Salov kadının oğlu olan Hüneyn halifenin özel doktoru olmuş ve hastane baştabipliğine yükselmişti. Hıristiyanlık inancına pek bağlı kalmıyor, bu da birçok dedikodu ve fıkranın yayılmasına neden oluyordu. Büyük Galen'i örnek alarak o da maymunlar üzerinde anatomi incelemeleri yapıyordu. Hatta halifelerin cezalandırmasından korkmak zorunda kalmasa, geri zekalı olan oğlunun bile teşrir edebileceğini söylediği rivayet edilir. Pratik tıp içerikli birkaç yazısı korunmuş, Latinceye çevrilişinde Mesue adıyla tanınmıştır. Öğrenim programında Galen'in Tıbbi öğretim yöntemleri üzerine" adlı kitabı işlemek üzereyken genç Hüneyn'in hayatına dramatik bir yön verecek bir olay meydana geldi.

Derste, genel bir uygulama olarak, öğrencilerden biri ders kitabını okur hoca zor yerleri açıklamak veya sınama soruları sormak için okumayı zaman zaman keserdi. Onlar da arada soru sorabilirlerdi. Hüneyn bu hakkından öyle aşırı yararlandı ki Yuhanna İbn Masawaih ona hemen kapıyı göstererek memleketine geri dönüp para alışverişi ile uğraşmasını alay ederek öğütledi. El-Hiras'lılar Hüneyn sınıftan ağlayarak çıktı gitti, ama o hocasının alaycı öğüdünü tutmayı gençliğinin gururuyla hiç aklına getirmedi. Altı yıl kadar süren, uğrakları malesef bilinmeyen, uzun bir maceraya başladı. Bu gezi yıllarını fazla büyütmek istememesinin haklı nedenleri vardı. Gene de Bağdat'ta kısa bir konaklama süresinde Yunancayı, orada yaşayan bir Yunanlı karşısında Homeros'dan ezbere mısralar okuyabilecek kadar yetkince bildiğini gösterdi.

Bizanslılarda İlyada ve Odisseia, önceleri klasik derslerdi. Herhalde Hüneyn, bilim araştırmalarının uzun bir durgunluktan sonra yeniden yeşermeye başladığı başkent Kostantinopolis'te tam da o zamanlarda bulunmuştu. Burada Halife El-Ma'nun'un bir zamanlar boşuna sarayına çekmeye çabaladığı üniversite rektörü, filozof Leo burada ders veriyordu. Leo tahminen tıp dersleri de veriyordu, çünkü bu dalla ilgili küçük bir ansiklopedi onun kaleminden çıkmıştı. 2.yy yılda Bizanslı hoca Mikhail Psellos, birçok öğrencisi arasında Bağdatlı birisinin de bulunmasıyla övünüyordu. Sürekli sınır savaşlarına rağmen en az 2 yüzyıl önce kurulabilecek olan bu bilimsel yakınlık, ancak yürekli, öğrenme hırsı ile dolu bu genç adamla birlikte gerçekleşmişti. Hüneyn Bağdat'a döndükten sonra; Yunan antik çağının bilimsel eserlerini, özellikle de tıpla ilgili olanlarını, kusursuz çevirilerle yurttaşlarına ulaştırmayı yaşam amacı edindi. Sürekli bir sınır savaşına rağmen bu bilimsel yakınlık, yürekli öğrenme hırsı ile dolu genç bir adam için acaba 2 yüzyıl önce neden mümkün olmamıştı?

Hüneyn Bağdat'a kesin dönüş yaptığında Yunan Antik Çağının standart bilimsel eserlerini özellikle tıpla ilgili olanları kusursuz çevrilerle yurttaşlarına ulaştırmayı yaşam amacı edindi.

İlk çalışmasının -kendi adını eklemeden- eski hocası Yuhanna İbn Masawaih'ın eline geçmesini sağladı. Masawaih konuyu yeterli bildiğinden eseri okuyunca şöyle bağırdı: "Bunları yazan herkimse kutsal ruh tarafından korunmuş olmalı". Tanrıyı anarak okuduğu bu duanın mecazî anlamının eksik ya da fazla ol-

ması onun için, alışkanlığı gereği önemli değildi. Önce bu çevirmenin bir zamanlar evinden kovmuş olduğu El-Hira'lı Hüney olduğuna inanmak istemedi. Ama sonra o ve kentin diğer tıp otoriterleri bir gecede bu genç adama bağımlı kaldıklarını kabullenmek zorunda kaldılar. Bundan sonuç çıkarmak için hemen harekete geçtiler. Yuhanna İbn Masawaih'de ona kişisel bir ithafla, küçük bir çalışmasını hediye ederek başlamış olduğu esere devam etmesini dostça talep etti. Hüneyn de yaşamı boyunca bu çalışmalarını sürdürdü. Dil ve konu bilgisinde ve çeviri becerisinde onunla boy ölçüşecek kimse yoktu. Kendi de hekim olduğundan tıbbi metinler için en iyi varsayımları getirdi. Felsefe, astronomi ve matematik yazılarını da düzgün, okunaklı bir Arapçayla yurttaşlarına ulaştırdı. Bütün bu bilimleri yabancı bir dünyada ekip yurdunda Bizans'ta kinden daha iyi yeşermesi onu başlıca hizmeti idi. Ezbere parçalar bildiği Homeros'u ve Yunan Antik Çağının güzel edebiyatını okuyucu bulamayacağı düşüncesiyle pek çevirmedi; bu iki dünya bu bakımdan birbirine henüz çok yabancıydı. Sadece ünlü filozofların bilge sözlerini ve küçük fıkraları kapsayan bir derlemeyi Arapça olarak çıkardı. Aralarında Schiller'in baladından tanıdığımız İbikus'un Turnaları da vardı. Doğuda bunun anlaşılması için öteden beri akrabalık kurmuş edebi biçimler bulunduğundan kabule şayan görülmesi için zemin hazırdı.

İlk olarak 1918 yılında Alman oryantalist Gotthelf Bergstraesser tarafından İstanbul'da Hüneyn'e ait küçük bir inceleme bulundu; bunda bütün Suryanice ve Arapça Galen çevrilerinin bibliografik özeti ve kendi yöntemlerinin açıklaması yer alır. Bu nedenle inceleme yazısı çalışma yeri ve kapısını çalan müşterileri hakkında hayret verici canlılıkta bilgiler verir. Hüneyn sonradan Yunanca da büyük bir usta olan oğlu İs'hak İbn Hüneyn ile bir yeğeninin, ayrıca İsa İbn Yahya isminde bir öğrenciyi de burada yetiştirdi. Kent ve sarayın itibarlı hekimleri gelenekten Suriyeli Hıristiyanlardı. Sipariş ettikleri metinleri kendi dillerinde elde ediyorlardı. Ama bir süre sonra züppelikten veya gerçek ilgiden dolayı Arapça çevriler de isteyen zengin saraylılar belirdi. Aslan payını, El- Kindi'nin biyografisinden bilinen Musa İbn Şakir'in oğulları almış olmalılar ama ödedikleri para çok iyi idi. Suryaniceye bir çevri çıktığında Hüneyn, özenli çalışmaları konusunda pek iyi bir kanaati olmadığı halde, zamandan tasarruf için işi öğrencisi İsa'ya yahut yeğenine bırakıyordu. İkisi de Yunanca bilmiyordu, ama Bağdat'ta yaşayan birçok hıristiyan gibi onlarda iki dil biliyorlardı. Arapça ile Suryanice birbirine yakındır ki, birbirinden ötekine çevri büyük bir beceri gerektirmez.

Hüneyn bu çevrileri yapma yerine iki çalışma alanında yoğunlaştı. Bunlar hiç kimsenin ona para ödemediği, sadece dil bilimci vicdanının gerektirdiği asıl çevrileri hazırlayan uğraşlardı. İlkin, belli bir metin için bulabildiği kadar Yunanca el yazmalarını topluyordu. Bazı el yazmalarını elde etmek uğruna uzun gezilere çıkıyordu. Bir defasında Şam üzerinden Flisitin'i geçmiş Mısır'da İskenderiye'ye kadar gitmişti. Elegeçirmek istediği, Galen'in büyük araştırması olan "Bilimsel Kanıt Üzerine" kitabıydı. Elde edebilse, Antik Felsefe tarihinin biricik kaynağı olacaktı. Hüneyn gene de kayda değer parçalar satın alıp çevirdi. Bugün, Doğu'nun tamamiyle incelenmemiş elyazması hazinelerinin yeniden, gün ışığına çıkacakları temkinle ümit edilebilir. Antik Çağ yazarının Yunanca orjinalinin izine

rastlanmazcasına kaybolmuş bazı başka tıbbı eserleri Hüneyn'in çevirisiyle yayınlanmış ve Almanca veya İngilizce çevrileri de eklenerek tıp tarihçilerine ulaştırılmıştır.

Hüneyn, bir eserin birçok elyazmalarını biraraya getirince sistematik karşılaştırmaya geçiyordu. Matbaanın icadından önce nusha yazarları yüzyıllar boyunca, her metni yaptıkları hatalar ve atladıkları yerlerle bozdular. Sonra gelenler, hatta isteseler bile, öncekilerin hatalarını her zaman düzeltmiyorlar. Kendi hatalarını eklemekten kaçınamıyorlardı. Bir elyazmasında anlaşılmayan bir yerle karşılaşıldığında, daha önceki bir nüshada eksiksiz ve daha mantıklı şeyler okuyabilmek daima umulabilir. Bu da büyük bir olasılıkla aslına daha yakın bir metindir. Hüneyn çok itinalı çalışıyordu. Elinde bulunan elyazmalarını kelime kelime karşılaştırıyor, çevirmeye başlamadan önce yeni ve doğru bir Yunanca metin yazıyordu. Bu tür bir çalışma bugün de Antik eserlerin basımında zor durumlarda, çevrilerine küçük notlarla Yunan elyazmalarındaki farklılıklara dikkat çekmiştir,

Herhangi biri Hüneyn'in çevrilerini orjinali ile karşılaştırma fırsatı bulursa, en zor cümle kuruluşlarını bile nasıl bir beceriyle ayırıp net ve anlaşılabilir bir şekilde çevirdiğine hayret eder. Sadece bir kez Hüneyn, Galen'in tıbbi bir konuya kanıt getirme amacıyla eski komedi şairi Aristofanes'in mısralarını aktardığı çok bozuk bir metne anlam kazandıramadı. Ama konuyu rötuşlamadı, bunu yapmak onun için kolaydı. Tersine buna ayrıntılı bir dipnotla dikkat çekti. Bazan Suriyeli veya Arap okuyucuların anlaması için gerekli önkoşulları yetersiz bulduğunda, uygun açıklamalar da getirirdi. Ancak bir tek noktada Hüneyn'in yöntemi bizimkinden ayrıydı; o da dın açısındandı. Çevireceği yazılarda eski putlanrılar göründüğünde, bunları hemen Hıristiyan ya da İslam ınancının tanrısına veya azizlerine dönüştürüyordu. Bunu yapmasının nedenleri henüz tam olarak açıklanmış değildir.

Hüneyn'in çalışmaları özellikle yüzyıllar sonra Avrupalıların Arapça veya Yunancadan Latinceye yaptıkları çevirilerle karşılaştırıldığında dikkate değer bulunur. Kendilerinin bile çoğu zaman anlayamadıkları metne sıkı sıkıya bağlı kalıyorlardı. Böylece Latincelerini yabancı ve doğal olmayan bir gramere zorluyorlardı. Anlam ancak orjinal metnin tersine çevrilip yeniden kurulmasıyla anlaşılabiliyordu. Çoğu kez de asli dildeki her kelimenin hedef dilinde de aynı anlamı veren bir karşılığı olması gerektiği evhamına kapılıyorlardı. Hüneyn 'in baştan beri bu tür linguistik batıl inançları yoktu. Genelde ifade şekli biraz özenli ve zahmetlidir. Orjinalinde bir kelime ile ifade edilen bir terimi, Hüneyn sık sık iki kelime ile ifade eder. Çevirilerine halife El-Mamun'un kâğıtların ağırlığınca altınla değer biçtiği söylenir. Böylece çeviri tarzını kısıtlamak için hiçbir neden görmemesi daha iyi anlaşılmaktadır.

Genede bu tür adetler olmadan Hüneyn'in sağlam bir kazancı vardı. Çünkü aranan ve yetenekli bir göz doktoruydu. İki büyükçe oftalmoloji eşeri bunun delilidir. Aynı zamanda sarayda çalıştı ve halifeye cepheye kadar eşlik etti. Bunun üzerinde fazlaca durmuyor çünkü Bağdat'a gönderilmesi gereken Galen'ın "Te-

davi Yöntemi''nin çevirisin bir savaş seferinde Rakka kentinde bitirmişti. Fakat Fırat nehrinde aşağı doğru giden gemide çevrilerın de kurban olduğu bir yangın meydana gelmişti.

Başkentteki yaşamı pek düzenliydi. At sırtında işten eve döner dönmez yıkanır, sonra bir çuha'ya sarılıp yarım litre şarap içer yanında da ıslatılmış çörek yerdi. Bunların sonucunda terler bazen de biraz uyurdu. Sonra kalkar ve büyük, yağlı, haşlanmış bir tavuk, bir pide ve et suyundan oluşan asıl yemeğini getirtirdi. Tekrar uyuduktan sonra yeniden bir çeyrek litre şarap ıçer, meyve olarak sadece Suriye elması, nar veya ayva yerdi.

Bu tür bir yaşam tarzı çağdaşlarına garip görünmüş olacak ki harfiyyen tasvir edilmiştir. Ancak o zaman ki olağan olan yaşam tarzıyla karşılaştırmaktan da yoksunuz. Bu monoton gıda vitamin ve diğer temel maddelerden henüz habersiz olan Antik hekimlerinin önerilerine gene de uyuyordu. Bir müslüman'a resmi olarak yasaklanan şarabı, Hüneyn bir Hıristiyan olarak fazlasıyla içme hakkına sahipti.

Fakat bu, farklı inançları olan birisi olarak sarayda da serbestliğin tadını çıkardığı anlamına gelmiyordu. Burada birçok Hıristiyan meslektaşları arasında, onu bir çevirmen olarak kabul eden ama "kılıç yapan bir demircinin aynı zamanda iyi savaşçı olması gerekmediği" tezini savunan bazı çekemeyenler de vardı. Bir kere Hüneyn'i çirkin ve çok karmaşık bir entrikaya getirdiler. Kendi kaleminden bir anlatısı olmasına rağmen olayın gıdışatı zor anlaşılıyor. Aydın bir insan olarak kiliselerde resimlerin yüceltilmesine karşıydı. Bu halen Yunan ve Rus Ortodoksluğunda büyük bir rol oynamaktadır. Hüneyn'in Bizansta ki öğrenim döneminde resim düşmanları dümendeydi. İslam diniyle bu konuda iyi bir görüş birliği içerisinde olması gerekirken, El-Kindi'ye de dert olan El-Mutevekkil'lerin yönetimi altında özellikle bu görüşü onun için sıkıntı yarattı. Halife, bir huzura kabul esnasında büyük bir beğeniyle Maria ve İsa'nın çocukluğunu gösteren bir ikon'u inceliyordu. Hüneyn, bunun üzerine resmin sadece bir resim olduğunu ve yüceltilmemesi gerektiğini ifade etti. Orada hazır bulunan Hıristiyan bir meslektaşı da, Hüneyn'i kışkırtarak resmin üzerine tükürebileceğini söyledi. Hüneyn'de tükürdü. Onun bu davranışı bir kafir olarak yorumlanmasına neden oldu.

Yasaklanmış manişeizm tarikatının mensupları tövbe işareti olarak kurucuları Mani'nin resmine tükürmek zorundaydılar. Ama İsa Kuran'a göre Tanrı'nın bir elçisi ve Muhammet'ten öncekı peygamberdi. Katolik nesturilerin başı Hüneyn'in cezalandırılmasını talep etti. Hilafet ve kilise arasındaki bağların gergin olmasına rağmen, halife bu noktada katoliklerin isteklerine karşı gelmedi. Çünkü İslam sünnilerinin baskılarına daha fazla direnemeyen halife, Hıristiyanların ibadet yerini yıktırmış ve eskiden yahudi ve Hıristiyanlar için geçerli olan ayrılıkçı kıyafet yasasını yeniden yürürlüğe koymuştu.

Hüneyn dövüldü, bir süre hapishanede yattı ve kitaplarına el kondu. Kitaplarını geri alıp alamadığı meçhul. Serbest bırakıldıktan sonra tekrar Halifenin lütfuna mazhar oldu. 873 yılında ölene kadar aralıksız çalıştı. Antik bilimleri İslam dünyasına kazandırması, yanı sıra çevirilerinde bir yan ürün olarak ortaya çıkan

bazı şeylere de dikkat çekmeli. Bu da, özellikle tıp alanında bilimsel bir Arap terminoloji yaratmasıydı. Hüneyn, Yunan teknik terimlerini yabancı sözcük olarak aynen almanın hiçbir amaca hizmet etmeyeceğini anlamış ve böylece öğrencileriyle birlikte Arap dilinin malzemesinden yararlanarak, hakkıyla "Doğu'nun Latincesi" diye anılan bilimsel bir dile çevirmişlerdi.

Araplar bugün akademi ve üniversitelerde yeniden aynı problemlerle karşı karşıya kalmaktadırlar. Bir çok Arap ülkesinin yüksek okullarında, doğa bilimleri, tıp ve teknik dallarda öğretim hâlâ İngilizce veya Fransızca yapılmaktadır, ve ana dile geçiş zordur, çünkü genel bağlayıcı bir bilimsel terminoloji eksiktir.

Hıristiyanlar veya Yahudiler gibi açıkça kabullenilmiş bir kitapları olmayan din toplulukları İslam hukukçuları için ayrı bir sorundu. Onlara aynı yaşama hakkı tanınmalımıydı, yoksa yok edilmeleri kutsal sayılan putperestler olarak mı görülmeliydiler? Devlet fikri bütün teolojik düşüncelere rağmen gerçekleşti ve onlar barışçı tutumla... vergilerini ödedikleri sürece rahat bırakıldılar.

İranda ateşe tapanlar ile Mezopotamya'nın güneyinde mandeciler adıyla anılan ve vaftizci Johannes'i kabullenip, İsa'yı kötü ruh'un elçisi olarak lanetleyen tuhaf bir tarikat ta aynı muameleyi gördü. Bu topluluklar bugüne kadar geldiler; yalnız yerleri Irak'ın kuzeyinde olan bir topluluk II. yüzyıldan sonra yok oldu. Sabiler denilen topluluğun Kuranda Yahudi ve Hıristiyanların yanında üç kez olumlu anılmaları onlara bir üstünlük veriyordu. İslamın ve Araplığın eritme politikası gütmesine uzun süre direnemeyecek kadar ülkenin ticari ve tinsel yaşamının içindeydiler. Onların kült merkezi Fıratın kolu olan Belik nehri yakınındaki Harran'dı. Bugün Türkiye'nin güneyinde, Irak sınırı yakınlarındadır. Bu kent çok eskilerden beri tapılan ay tanrısı Sin'e adanmıştı. Bizans imparatorunun hükmü altında, Hıristiyanlarla birarada adil yaşamaktan çok yergin yaşıyorlardı. Bedeninden ayrılmış bilge bir insan kafasının her zaman rol aldığı korkunç dini merasimlerde işlenen cinayet hikayeleri herhalde komşuları tarafından yayılmıştır.

Sabiler 640 yıllarında, Arap birlikleri yaklaştığında yeni hükümdarın teslim olma koşuluyla kendilerine hoşgörülü davranacağını garanti etmesinden sonra aralarında görüşmeler yaptılar. Sadece bir kere El-Ma'mun, yönetim doktrini gereği, onları kovuşturma; ile tehdit etti; bunun üzerine çoğu ıslama veya hıristiyanlığa geçti. Üzerlerinde uzun gri kıyafetleri ve aşağıya dökülen uzun dalgalı saçlarıyla Kent'ten geçen ordusu halifenin dikkatini çekmişlerdi. Tehlike geçince Hıristiyan olanlar dinlerine geri döndüler ancak müslüman olanlar müslüman kalmak zorunda idiler, çünkü islam dininden caymak ölümle cezalandırılıyordu.

Eski Babil yıldız kültü Sabilerde Hellenizm etkisi altında felsefi bir tektanrıcılık bağlantılıydı. Antik Çağın geç dönemindeki Yeni Platoncularla birlikte ve müslüman ve Hıristiyanların aksine dünyanın sonsuzluğundan emindiler. En ulu tanrıya kurban ve dualar onlara göre faydasızdı; ay, güneş ve eski evrim sistemindeki diğer 5 gezegen için ise bu doğaldı. Peygamberleri olarak aralarında Yunan filozoflarının da bulunduğu, eski zamanın bilge adamlarını yüceltiyorlardı. 10. yüzyılda Harran'ı ziyaret eden Arap tarihçi El-Mesudi'ye üzerine Suriye diliyle

şunlar yazılı bir kapı tokmağı gösterilmişti: "Platon dedı kı: kim kendını bilirse, tanrısal olur".

Hıristiyan komşuları onlara putperest derlerdi ama onlar bu ismi soğukkanlı bır gururla benimserlerdi. "Bizler unu bu dünyaya yayılmış olan putperestliğin varisiyız" diye aralarından konuşan birisi, sözlerıne şöyle devam ettı: "Ne mutlu yükünü sıkı bır ümitle putperestlik ıçin taşıyanlara. Yeryüzünü putperestliğın soyluları ve kralları değilse, kim uygarlaştırdı ve şehirleri kim kurdu? Liman ve kanalları kim yaptı, kim gızli kalmış bilimleri tanıttı? Putperestler arasındaki bilgelere değilse, tanrılar kime kendını gösterdi ve gelecekteki şeyleri öğretti? Onlar bütün bunları araştırdılar, ruhların kutsanışını açıkladılar ve kurtuluşunu herkese bildirdiler. Onlar bedenin de kutsanışını araştırdılar ve dünyayı sağlam kurumlarıyla ve en önemli erdem olan bilgelikle doldurdular. Putperestlik olmasaydı dünya yoksul ve boş olur, sefalet içinde boğulurdu".

Bu kelimeleri, Müslüman El-Kındi ve Hıristiyan Hüneyn İbn İs'hak'ın yanısıra 9. yüzyılın en önemli bilgınlerinden, bir Sabi olan, Thabit İbn Kurra yazmıştı. Kıtapları Latince çevrilerle de bilinır. Wolfgang von Eschenbach "Parsıfali"inde ondan büyük bir bilgin olarak "Thabıt" adıyla bahseder.

834 yılında Harran'da doğdu. Yaşamı hakkında ki en eski belgelere göre, topluluğun dini makamlarına aykırı düşünceleri yüzünden ona konuşma yasağı kondu. Maalesef kaynaklar laf atmalarıyla ılgili hiçbir bilgi vermiyorlar. Bir süre sonra affedildi, ama fikirlerini açıkça söylemekten vazgeçmeyince yeniden çatışmaya çıktı ve Thabit kente sırt çevirerek Harran'ın doğusunda Kafurtutha adında küçük bir yere yerleşti ve hayatını para alışverişiyle geçirdi.

Burada hayat yolu Musa İbni Şakir'in oğullarından biri olan Muhammed'i fikriyle kesişti. Muhammed Küçük Asya'dan köy ve kasabaları dolaşarak dönmüştü ve bilimsel projeleri ıçın çalışma arkadaşları arıyordu.

Thabit'in konuşma yeteneği, matematik ve astronomi bilgisi hoşuna gıtti. Böylece o'nu yanına alıp kardeşlerinin bulunduğu Bağdat'a götürmeye ikna etti. Hilafetin en parlak zamanı üzerıne bilgi sahibı olan El-Birunı, bıraz sevimsizce Thabit'in, Musa oğullarının "yaratığı" olduğunu ve onların yazmalarını sadece temize çektiğini ifade eder. Fakat Thabit'in birçok bilimsel araştırmayla ortaya çıkma imkanı vardı. Farklı inançlara sahıp bırisi olarak, bu kadar güçlü bir korunma altında olması baştan beri lehineydi. Oysa bir El-Kindi'yi yeni yetme bır Persle uzlaşmak hoşnutsuz bır durumdu.

Thabit, Bağdat'ta üç kuşak boyunca yeşeren bır bilginler sülalesi kurmuştu. Diğer konularda da talihi ıyi gıdıyordu. Saray astrologlarının arasına kabul edildi ve hatta sadistliğinden korkulan halife El-Mu'tadit'in arkadaşlığını bile kazanmayı başardı. Resmi kabullerde onun yanında oturuyordu; ikisini sarayın parkında, elleri kavuşmuş samimi bir sohbette gezinirken görenler bile olmuştu. Aynı zamanda büyük arazilerle ödüllendirildi. El-Mu'tadit taht'a çıkmadan önce babası tarafından hapse atılmıştı. Dostlukları o zaman başlamıştı. Burada Thabit onu günde üç kez ziyaret edip sohbet esnasında felsefe, geometri ve astrolojiden bahsederdi. Bulunduğu yerden yoldaşlarını daha iyi bir mevkii ve nüfuz sahibı yapmak için ıstifade ediyordu. Ama fanatik değildi, bilakis bütun diğer bilim

adamlarıyla mesleki dayanışma arıyordu. Hüneyn'in oğlu İs'hak ile astronomi sorular üzerine bir kısmının bugüne kadar korunduğu, yazışmaları vardır. En çok sevdiği öğrencisi bir Hıristiyandı. Aynı zamanda Sabiliğe sadık kalıp bir kaç yazmasında öğretilerini ortaya koyarak, örf ve adetleri için anlayışla karşılanmayı diliyordu. Gene de İslam dogmasına açıkça karşı gelmekten çekinmiyordu. Tanrının kayıtsız şartsız gücüne inandıklarını söyleyen iki Müslüman'a, tanrının beş kere beş eşittir yirmibeş'i değiştirebilirmi sorusunu sorduğu söylenir.

Öğrencileriyle yaptığı kayda geçmiş bir konuşmada Sabi dinciliği ile en eski Yunan felsefesinin değerleri arasında bir bağlantı ortaya çıkar. Thabit Pitagoras'ın sayının dünyanın kuruluşundaki temel önemini ele alan öğretisini ortaya koyarak bu büyük eski zaman düşünürüne ait öğretinin az bilinmesinden dolayı üzüntüsünü dile getirir. Ondan sonra öğrencilerinin dikkatini arı peteğinin yapısına çeker. Küçüklüğüne rağmen önemli bazı şeylerin onda görülebilmesinden dolayı küçümsenmemesi gerektiğini öne sürer. En iyi şekilde dolması için aslında dairesel bir kesim uygun olurdu; ama bu durumda petekler arasında, bir miktar zarar; yol açacak ara odacıklar maydana gelecekti. Arada boşluk oluşmadan yanyana konabilen üç alan vardır. Bunlar üçgen dörtgen ve altıgendir. Aralarından daireye en yakın olanı, sonuncusu seçilmiştir. Doğa veya tanrı herşeye kadir değildir, ancak mevcut nesnel olanaklardan en iyisini seçmektedir.

Thabit 901 de öldü ve arkasında en farklı konulardan oluşan zengin bir yazı ürünü bıraktı. Diğer birkaç Sabi alim gibi onunda ağırlığı astronomi alanındaydı. Yunanca'ya tamamen hakım bir kaç kişi arasında sayılıyordu. Kendisi de çevirmenlik yaparak Hünaeyn okulunun astronomi ile ilgili çalışmalarına, daha iyi konu bilgisiyle bazı düzeltmeler getiriyordu. Özellikle onu uzun süreli gözlemler uğraştırıyordu, örneğin, Apogom diye adlandırılan, güneşin yeryüzü ile arasındaki mesafenin değişkenliği ufak değışkenlikler gösteren bu olayla yılın uzunluğu arasında bağlantı kurmuştur. Modern astronomide bilindiği gibi dünyanın kendi ve güneşin etrafındaki dönüşü yanısıra, çok yavaş bir yalpalama hareketi de vardır. Sadece yer ekseninin izdüşümünü oluşturan gökkutupları 26 bin yıllık bir devirle durağan yıldızların üzerinden bayağı büyük bir daire çizerek dolaşırlar. Bu gün kuzey kutbu, kutup yıldızının yanındadır, ancak Antik Çağda Küçük Ayı'nın arkasında kalıyordu. Hareket görüntüsü buna bağlıdır, yani bahar noktası burçlar kuşağından geriye doğru dolaşıyor demektir. Thabit bu gözlemleri Grek astronomlarında buldu ve onların ölçülerini kendi ölçümleriyle karşılaştırdı. Ama zaman farkı bu hareketin karakterini tanımaya yetmiyordu. Astronomi tarihine "trepidasyon" adıyla giren, bahar noktasının yavaşça sürekli gidip gelişine inanıyordu. Ptolemaios'çu evren sistemi çerçevesinde bu hareketin başlangıç noktası olarak durağan dünyayı gösteremezdi; bu yüzden durağan yıldız alanına yerleştirdi. Güneş ve diğer gezegenleri de örseleyen son derece süratli devir hareketini, üstteki yıldızsız, dokuzuncu alana koydu.(1) Thabit matematik yazılarında, açının üçe bölünmesi, paralel çizgilerin özelliği ve koni kesiti ile uğraştı sonuncusunu. Düz güneş saatinin ortasındaki gnomon ucundan vuran gölgenın çizgilerindeki farklı coğrafi enlemleri araştırmak için kullandı. Diğer mes-

(1) Trepidasyon'un hatalı kuruluş modelini Copenicuzda kendi yeni sistemine tatbik etti.

lektaşlarında pek sık rastlanılmayan, tamamiyle pratiğe yönelik bir zihniyeti kol uzunlukları farklı bir kantar ve bir kantar topu ile yaptığı kaldıraç kanunu araştırmalarında da gösterdi. Bu arada kaldıraçın eşit ağırlıkta, her zaman yatay bir duruş alması gerektiğine, dair hatalı bir yargıya ulaştı. İncelediği aletlerde askı belli ki ağırlık noktasının üstündeydi. Coğrafyayı da Ptolemaios'u örnek alarak işledı ve buyük bır kumaş parçasına bir çeşit batik tekniği ile bir dünya haritası yaparak pratik bir yarar sağladı. Bunda Sabi adetleri kendini gösterdi, çünkü Harranlılar ince çalışan el zanaatkarları olarak ün yapmışlardı.

Bır kaç kıtap ismınden anlaşılacağı gibi, Thabit hekim olarak da çalışmıştı. Efes'li Antik hekim Rufus'un pek akıllıca bir kitapçığın Zeyl olarak, Thabit aynı başlıkla bir inceleme yazdı: "Hekımin hastalarına soruları üzerine". Nabzı tutmak eski tıpta büyük rol oynuyordu ve Thabit atardamarın iki hareketi arasında ki durgun devreyle ilgili özel bir araştırma yaptı ve yayımladı. Böylece kendini bu alanda da deneyen El-Kindi'nin tezgahını onarmaya da fırsat buluyordu. Yazısını İs'hak İbn Hüneyn'e gönderdi. Çalışmayı mükemmel bulan Hüneyn, çevirilerinde Antik filozofları tercih etmesine rağmen, babası gibi çalışkan bir tıpçıydı. Tıp tarihini dünya tarihi ile bağlantılı olarak yazmayı deneyen ilk kişiyidi. Hipokratlar diye anılan Antik hekimler ile ilgili bildirimleri araştırarak, bu ismin dört ayrı taşıyıcısını ayırmakla Thabit'inde bu konuya özel bir katkısı oldu.

yansıtma'nın üst biçimi olarak bilinç-I

aleksander şeptulin
fransızcadan çeviren: g.doğan görsev

(Psışik faaliyetin bilinçli faaliyete yükselmesi)*

Gelişmiş hayvanlardaki psişik faaliyet, onların sınır sisteminin, özellikle beynin gelişiminin belli bir aşamasında zorunlu olarak, gerçekliği yansıtmanın nitelikçe başka bir biçimine, bilinç'e dönüşür.

Bilincin ortaya çıkışı sinir sisteminin, beynin gelişimiyle koşulludur. Bununla birlikte, bilincin ortaya çıkması için o gelişim yeterli olmaktan uzaktır Bilincin ortaya çıkışı, yüksek derecede gelişmiş sınırsel faaliyetin fizyolojisi dışındaki etkenlerle bağıntılıdır. Yüksek derecede organlaşmış maddenin özelliği olan bilinç, aynı zamanda, insan çalışmasının /emeğinin ürünüdür, toplumsal gelişmenin sonucudur Yüksek derecede gelişmiş bir sinir sistemi, olsa olsa ancak bilincin ortaya çıkışının somut olanağını yaratır; fakat bu olanağın gerçeğe dönüştürülmesi çalışmayla bağıntılıdır. İşte çalışmanın etkilemesi altındadır ki, insanın hayvan durumundaki uzak atalarına özgü psışık [karakterli] yansıtma biçimi gitgide bilince, gerçekliği bilinçli yansıtmaya dönüşmüştür. Bu sürecin hareket noktası, maymunların yüksek bir türünün, organizmanın şu ya da bu gereksinimini gidermekle ilgili bir sonuç elde etmek için, doğadaki bazı nesneleri kullanmaya koyulduğu an olmuştur. Başlangıçta o eylemler birbirinden kopuk, tek tek durumlar olmaktan ileri gitmiyordu; fakat o eylemler genel olarak olumlu sonuçlar verdiğinden, şu ya da bu gereksinimin giderilmesine yardımcı olduklarından, o eylemlerden hareketle bir koşullu refleks biçimlendi ve bu refleksle birlikte, doğadaki nesneleri belli bazı koşullarda "alet" olarak kullanma alışkanlığı ortaya çıktı. Bu alışkanlık, o hayvanların davranışlarında temelli değişmelere yol açtı. Onların, çevrelerindeki gerçeklikle bağları o andan itibaren doğa nesneleriyle dolaylanmış oldu.

(*) Bu ve bunu izleyen, parantez arasındaki ara-başlıklar, metnin izlenmesini kolaylaştırmak niyetiyle tarafımızdan konulmuştur. (Çevirmenin notu Yayıncının notu)

Organizmanın, çevredeki ortamla bağının böylesi bir karmaşıklaşması, sinir sisteminin gelişimini, özellikle beynin gelişimini olumlu şekilde etkiledi. Yeni yeni bağlar yaratmak, gitgide daha karmaşık yeni işlevler yerine getirmek zorunda kalan beyin, böylelikle gelişip yetkinleşti. Bu da, karşılık olarak, yüksek maymunların "alet kullanma"larını olumlu şekilde etkiledi. Bu faaliyet karmaşıklaştı ve gelişti. Yüksek maymunlar, gelişimlerinin belirli bir aşamasında, şu ya da bu edim'in yapılması için gerekli "alet"i ellerinin altında bulamayınca, onun tam eşi olmayan bir nesneyi, gereksinime göre biçim vererek, uyarlamayı denerler. Giderek, gerekli aletleri doğa nesnelerinden yola çıkarak yaratmak eğilimi ortaya çıkar. Belli bir işlev için elverişli olmayan bir nesneyi dönüşüme uğratma ve gerekli aleti yapma girişimleri hatta günümüz maymunlarında bile gözlemlenmektedir[1].

Bu eğilimin, insanın hayvan durumundaki uzak atalarında gelişmesi,reflekslerin gitgide, -çevredeki gerçekliği, elverişli şekilde varedilmiş aletler yardımıyla değişikliğe uğratmayı hedefleyen- bilinçli faaliyete dönüşmesini koşullamıştır. Bu faaliyet, hayvan durumundan çıkan varlıkların, bir yanda kendi aralarında, birbirleriyle, öbür yanda çevredeki gerçeklikle zorunlu bir bağ biçimi halini alır. Bu faaliyet, varlıkları, onların iradelerinden bağımsız belirli ilişkiler içine sokup, böylece, onları organik olarak bağlantılı tek bir bütün içinde bir araya toplar. Bu bütünün ortaya çıkabilmesi, normal olarak işleyebilmesi ve gelişebilmesi için, o bütünü oluşturan bireylerin eylemlerinin belli bir eşgüdümü zorunluydu. Ama bu önce, amaçların ve görevlerin bilinene varılmasını, o görevlerin gerçekleştirilmesi sürecinde işlevlerin bireyler arasında dağıtılmasını gerektiriyordu. Bütün bunlar da, ortaklaşa hareket eden bireyler arasında bir düşünce alış-verişini zorunlu kılıyordu. "Kısacası, oluşum halindeki insanlar, karşılıklı olarak birbirlerine söyleyecek bir şeyleri oldukları noktaya geldiler."[2] Her yeni gereksinim, o gereksinimi karşılayacak araçların ortaya çıkmasını da koşulluyordu. Böylesi araçlardan biri de sözlü-anlatım'dı. Sözlü anlatımda bilinç, toplumsal doğasına tekabül eden maddî bir varoluş biçimine kavuştu. Sözlü anlatım yoluyla bir insanın düşünceleri başka insanlara, bir insan grubuna aktarılabilir hale geldi. Bilincin sözlü anlatımla organik bağını vurgulayan Marx ve Engels şöyle yazıyorlardı: "Sözlü anlatım bilinç kadar eskidir; sözlü anlatım, başka insanlar için de varolan, öyleyse yalnız benim için bile varolan gerçek, pratik bilinç'tir..."[3] Sözlü anlatım aracılığıyla insanlar, aralarında düşünce alış-verişi yapmışlar, toplu çalışma için, toplumsal yaşam için gerekli faaliyetlerinin bir eşgüdümüne ulaşmışlardır.

Bilinç, çalışma'ya ve oluşumunu hazırladığı topluma ilişkin olduğundan, toplumsal bir karakter taşır; bilinç, toplumu oluşturan bireylerin zihninde varolmakla birlikte, maddenin toplumsal [karakterli] hareket biçiminin zorunlu bir yanıdır. Gerçekten, her birey toplum tarafından biriktirilmiş olan deneyimi, sözlü anlatım, iş/çalışma araçları, faaliyet tarzları aracılığıyla özümser ve kendi kişisel deneyimini, yaratılan kültürel ve maddî değerlerde; yaşam ve eylem biçimlerinde somutlaştırarak topluma aktarır.

Bilincin, maddenin toplumsal [karakterli] hareket biçiminin bir yanı olduğu, bir "toplumsal ürün"[4] olduğu olgusu, bilinç sorununu inceleyen yazarlar tarafından çoğu kez bir kenara bırakılmaktadır. Bilincin, beynin fizyolojik faaliyetinin ürününü ya da sonucunu temsil ettiği yolundaki olumlama oldukça yaygındır. Bilincin beyinde geçen bazı fizyolojik süreçlerle bağıntılı olduğu kuşku götürmez; fakat o süreçler bilincin doğuşunu sağlamak durumunda değillerdir. Bilincin ortaya çıkması için, bir beyni olan varlığın, zorunlu olarak, bir toplumsal ilişkiler sistemi içinde yer alması, başka insanlarla birlikte ortaklaşa hareket etmesi, başka bir deyişle, insana özgü, toplumsal bir yaşam sürmesi gerekir. Demek ki beyindeki fizyolojik süreçler ancak, öznenin gerçekleştirdiği belirli bir takım toplumsal faaliyetlerle birliktelik halinde, daha doğrusu, o toplumsal faaliyetlerle organik bağ içinde; şu ya da bu toplumsal işlevin yerine getirilmesiyle bağıntı halinde bilincin doğuşunu sağlayabilir. Kaldı ki, beyindeki nöro-dinamik bağıntılar, yani bilincin ortaya çıkmasına ve işlev görmesine kaynaklık eden yapılar da, toplumsal etkenlerin, pratik faaliyetin etkisi altında kurulurlar. Bu konuda Sovyet psikoloğu A.Leontiev şöyle yazıyor; "İnsan psişizmi, çevredeki dünya karşısında uzun zamanlarda kurulmuş faaliyet biçimlerinin özümsenmesi sürecinde, ontojenetik bir tarzda biçimlenmiş yüksek beyinsel yapıların bir işlevidir."[5] Bu yüzden, bilincin, fizyolojik etkileşimlerin bir işlevi, bir ürünü, bir dışavurumu ya da bir özelliği olduğu, yani maddenin biyolojik [karakterli] bir hareket biçimi olduğu yolundaki savı kabule olanak yoktur. Bilinç toplumsal etkileşimlerin bir özelliği, bir ürünü, bir sonucudur; maddenin, daha önceki tüm hareket biçimlerini, özellikle, fiziksel, kimyasal, biyolojik [karakterli] hareket biçimlerini aşılmış olarak kendinde içeren, toplumsal [karakterli] bir hareket biçimidir. Bütün bunları göz önüne aldıkta, bilincin beyindeki fizyolojik süreçlerle değil, beynin kendisiyle olan bağından ve de basit olarak beyinle değil, insan beyniyle olan bağından söz etmek bize daha doğru görünmektedir; çünkü düşünme organı olan beynin ve onunla birlikte, onun bir işlevi olarak bilincin, maddenin biyolojik [karakterli] hareket biçiminden daha yüksek bir hareket biçimini temsil ettikleri fikri, işte burada bir ölçüde dile gelecektir.

(Bilincin ortaya çıkışının, maddeden hareketle açıklanmasına itirazlar)

Üst düzeyde olanı, alt düzeyde olandan çıkarsamanın olanaksız olduğu görüşünü çoğu kez burjuva felsefecileri, örneğin Yeni-Tomacılar, bilincin maddenin bir özelliği olduğunu söyleyen Marxçı teoriyi sözüm-ona "çürütmek" isterken kullanırlar. Madde ile bilincin bağıntısı sorununa maddeciliğin getirdiği cevabın eleştirisini yaparken Joseph de Vries işte bu yaklaşım içindedir. Şöyle yazmış: "Diyalektik maddecilik, 'psişik' olan, 'tinsel' olan her şeyin olsa olsa ancak maddenin bir işlevi, ya da daha doğrusu, merkezî sinir sisteminin, beynin işlevi olduğunu öne sürer."[6] "Maddeciliğin cevabını biz yetersiz sayıyoruz; daha üst düzeyde olan, can ve ruh, daha alt düzeyde olandan, maddeden hareketle açıklanıyor... Maddenin keşfedilmiş güçlerinin büyüklüğü ne olursa olsun, o güçler daima maddî güçler olarak kalacaklardır ve onlar daha yüksek bazı şeyleri, can'ı ya da ruh'u üretmekte yetersizdirler."[7]

Şimdi, varolan, kendinden daha yüksek bazı şeyleri fiilen var edebilir mi edemez mi, bir bakalım. Kuşkusuz, edebilir. Nitekim, maddenin evrimi de işte tam böyle olmuştur. Bazı maddî oluşumlar, etkileşimler sonucu olarak, o maddî oluşumlardan daha karmaşık olan diğerlerini biçimlenlendirir. Ve daha karmaşık olanlar da, bu kez, daha karmaşık olanları biçımlendirir ve bu böyle sonsuza dek sürüp gider.

Daha üst düzeydeki her yeni, yalnız ve yalnız, alt düzeydekinden kaynaklanır. Maddenin evriminin genelgeçerli yasasıdır bu. Alman felsefecisi Walter Hollitscher "Bilinç ile Madde" makalesinde bunu çok iyi dile getirmiştir: "Belirli bir yeni biçim, yalnızca, belirli iç ve dış koşullarda ve belirli nesnel yasalara göre belirlenmiş bir eski bıçımden kaynaklanır."[8]

Bızım, maddî oluşumların ya da niteliksel durumların birinden, daha üst düzeydekî başkalarına geçişten söz etmemize itiraz edilebilir elbette. De Vries, maddî-olan'dan, daha yüksek ve daha gelişkin biçim olarak tinsel -olan'a, beyinden bilince geçişin olanaksızlığından başka bir şey görmüyor. Bu geçiş konusunda, üst düzeydekinin alt düzeydekı tarafından üretilmesine, ikincinin birinciye dönüşmesine hiç ilgi göstermiyor. Maddî oluşum, kendı özelliğıne dönüşemez. Maddî oluşum olsa olsa yalnızca, başka bir maddî oluşuma, daha doğrusu başka maddî oluşumlara ya da niteliksel durumlara dönüşebilir. Bir maddi oluşumdan ya da niteliksel bir durumdan bir başkasına dönüşürken, bazı özelliklerini kaybedip başka bazı özellikler kazanabilir, bunları üçüncü bir tür özellikler halinde değişikliğe uğratıp geliştirebilir. Bu yüzden, maddenın bilinç düzeyine geçmesınden ya da bilince dönüşmesinden söz etmek tamamen yersizdir, çünkü bilinç maddenın bir özelliğidir. Burada olsa olsa ancak, bazı maddî oluşumların ya da bazı niteliksel durumların başkalarına dönüşmesi ya da geçmesı sürecinde bılincin ortaya çıkmasından ve bu özelliğin (bilincin), maddî oluşumlardaki etkileşimlerle ve yapılarla bağından söz edilebilir. Bu soruna diyalektik maddecilik ve çağdaş psikoloji oldukça net bir yanıt getirmektedir: Bilinç, beyinin bazı yapısal oluşumlarına ve ınsanların, gerek bırbırleriyle, gerekse doğayla etkileşimlerının bazı biçimlerine, faaliyetlerinin bazı biçimlerine ilişkindir.

Bu çözüm tarzı De Vries'i tatmın etmiyor; bu çözüm tarzı bilinci "can"a ve "Tanrı"ya başvurarak açıklamak gerekliliğini dışlamaktadır. De Vries için, "can" ın ve "Tanrı"nın varolduğunu, onlar olmaksızın bılıncin ortaya çıkışını açıklamanın olanaksız olduğunu göstermek zorunludur. Bu yüzden, maddeden bilince doğru çıkarsama girişimlerinin tümüne karşı çıkıyor. Ona göre bilinç, ilkesini katıksız tinsel öz olan Tanrıdan aldığına göre, bilincin maddeyle hiçbir ilişkisi yoktur. De Vries, duyumsal ya da tınsel bilincin ilk ortaya çıkış nedenini bu dünyada bulmanın olanaksız olduğunu öne sürüyor. Ama bunu yapmakla, bu dünyanın sınırları ötesine çıkış -ki bu çıkış diyalektik maddeciliği tümüyle hiçe sayıyor- kaçınılmaz hale gelmektedir. De Vries şöyle devam edıyor: Bu dünyadaki her türlü tinsel yaşamın sonul nedeninin, katıksız tinsel bir öz olması gerekir. Ne var ki, katıksız tınsel olan, hatta o anlamıyla başka hiçbir şeye bağımlı da bulunmayan ve dolayısıla koşulsuz, "mutlak" olan bu evrenüstü öz, dinin nice zamandır yüce Tanrı adını verdiği şeyden başka nedir ki![9]

Bilincin ortaya çıkışının nedenlerini gerçek olarak varolan dünyada bulma olanağını, bilincın maddeden hareketle açıklanmasını kendince böylece çürüten De Vries'ın, zorunlu olarak, o nedenleri bu dünyanın ötesinde, doğa-ustü bir âlemde, yani idealizmde araması gerekiyordu. Bu normaldir; çunkü -başka her olgu için olduğu gibi- bilinci açıklamanın da yalnızca iki yolu vardır: Maddeci ve idealist açıklama yolları. Eğer birinciyi reddedecek olursak isteyelim ya da istemeyelim, ikinci yolu tutmuş oluruz.

(Bilincin düşüncelliği)

İleri derecede gelişmiş maddenin -çalışma'dan ve yaşam için gerekli araçların üretimi sırasında bireyler arasında ortaya çıkan toplumsal ilişkilerden hareketle oluşmuş- bir özelliği olan bilinç, gerçekliğin psişik karakterli yansıtılmasının yeni, daha yüksek biçimini temsil eder. Bilinç, gerçekliğin bir çeşit fotoğrafı, sureti, özel bir imgesidir. Ve diğer psişik olguların tümü gibi, düşüncel (ideel) bir doğaya sahiptir.

Bilincin düşüncelliği (idealite), bilinçte oluşan imgelerin, artık ne gerçekliktеki nesnelerin bilinç tarafından yansıtılan özelliklerine, ne de o imgelerın doğuşuna kaynaklık eden sinirsel süreçlerin özelliklerine sahip olmayışında ifadesini bulur. Bilinçteki imgeler, yansıtılan nesnenin ve beynin karakteristiği olan taşıyıcı'nın zerresini içermezler. Bilinçteki imgelerin ne ağırlığı, ne mekansal özellikleri, ne de diğer fiziksel özellikleri vardır. Düşüncel -olan, maddî- olan'dan temelden farklı olmakla birlikte, yine de onunla kopmaz bir şekilde bağlıdır. Düşüncel, yalnız ve yalnız maddî'nin içinde -insan beyninde- ortaya çıkar, orada varolur ve insanın, bir yandan çevredeki gerçeklikle, öbür yandan diğer insanlarla etkileşiminin bir ürünüdür. Düşüncel'in içeriği işte bu gerçeklik tarafından belirlenir ve bu gerçekliğin yansısını temsil eder. Düşüncel -olan ile maddî- olan'ın birbirine bağlılığını ve birincinin ikinciye oranla bağımlılığını vurgulayan Marx şöyle diyordu: "Düşünmenin (pensee) hareketi, insan beynine aktarılmış ve oraya yerleştirilmiş olan gerçek (teki) hareketin yansıtılmasından başka bir şey değildir."[10]

Bilincin, ileri derecede organlaşmış bir madde parçası olan beyinde, kurulmuş olan sinirsel bağlantılardan hareketle ortaya çıktığını gören bazı yazarlar bilinci maddî bir olgu olarak, maddenin özel bir hareket biçimi olarak ele almaya eğilimlidirler.

Psışik -olan'ın (bilincin, A.Ş.) cisimsel olduğu, maddenin elektro- manyetik titretişimleri andıran özel bir hareket biçimini oluşturduğu yolundaki önerme, durumu tam yansıtmamaktadır. Bilinç cisimsel bir süreç değildir; maddenin diğer hareket biçimleriyle birlikte aynı dizi içinde yer alan, maddenin özel bir hareket biçimi de değildir; bilinç herhangi bir maddî oluşum görünümü altında, beynin, insanın, toplumun yanı sıra varolmaz. Bilinç beynin kendine özgü bir özelliğidir; insanın, kendisini çevreleyen toplumsal ve doğal gerçeklikle etkileşimine yanıt olarak beyinde meydana gelen ve o gerçekliği - varolan biçimi altında

değil, cisimsel maddî özellik, bağ ve süreçler biçimi altında da değil, ama - fiziksel öz niteliklerden yoksun duşüncel imgeler biçimi altında yeniden üreten süreçlerin ürünüdür. Bu imgeler, cisimsel, süreçlerden, maddî, özellikle sinirsel bağlantılardan hareketle ortaya çıkmış olmakla birlikte, o süreçlerle ve onlar arasındaki bağlarla özdeş değildirler. Bu imgelerin içeriğini, o süreçler ve onların birbirleriyle bağları değil, tüm bunların karakteristik özellikleri de değil, çevredeki gerçekliğin denk duşen süreç, özellik ve bağlarının özel kopyaları ve fotoğrafları meydana getirir.

(Bilincin "maddîliği"ne ilişkin görüsler)

Bazı yazarlar bilincin maddîliğini (matérialité), onun varoluşunun gerçekliğine gönderme yaparak kanıtlamak istiyorlar. Onların görüşüne göre, bilinç gerçekliğin içinde vardır. Gerçekliğin içinde varolan her şey maddîdir; dolayısıyla bilinç de maddîdir. Örneğin İ. Şipos şoyle yazmaktadır: "Maddecilik, evreni, varolan gerçek (reel) dünyayı madde kavramı yardımıyla tanımlar. Böylelikle, gerçekliğin içinde varolan her şey 'maddî'dir: Dünyada 'maddî-olmayan' diye bir şey yoktur... Bu anlamda, düşüncenin kendisi de maddîdir: O, düşünce niteliğiyle, yansı niteliğiyle gerçek olarak vardır."[11]

Şipos'un uslamlamalarının, Marxizm-Leninizmin maddeye ve maddîliğe ilişkin teorisini çarpıtan belli bir kayma içerdiği kolayca farkedilebilir. Diyalektik maddeceliğe göre, gerçekliğin içinde varolan her şey ille de maddî değildir. Yalnızca maddeye ilişkin olan, maddenin bilinçten farklılığını karakterize eden, kendini nesnel gerçeklik olarak dışavuran, yani bilincin dışında ve ondan bağımsız varolan, maddîdir. Düşünce de (pensee), bilinç de gerçekliğin içinde vardır; ama nesnel gerçeklik niteliğinde değil, maddî olarak değil de; o gerçekliğin -o gerçekliği oluşturan varlık (L'être) biçimlerinden yoksun, o varlık biçimlerini karakterize eden özelliklerden yoksun- imgeleri biçimi altında, yani düşüncel bir tarzda vardır. Demek ki, iki gerçeklik vardır; bilincin dışında ve ondan bağımsız varolan nesnel gerçeklik ve bu birincisi tarafından varedilen ve onun yansısı olan öznel gerçeklik. Doğasından ötürü, birinci gerçeklik maddîdir, ikincisi ise düşünceldir.

Bilincin maddîliğini temellendirmek için en çok başvurulan yöntem, bilinci, yansıtılan nesneye oranla bilgıkuramsal (gnoseologıque) yanıyla, beyne oranla ontolojik yanıyla olmak üzere iki ayrı yanıyla ele almaktır. Bu görüşün yandaşları şunu öne sürerler: Bilinç, eğer yansıtılan gerçekliğe oranla, bilgikuramsal düzeyde incelenecek olursa kendini düşüncel olarak ortaya koyar ve dış dünyadaki nesne ve olguların düşüncel bir imgesini, bir fotoğrafını, bir suretini temsil eder; yok eğer ontolojik düzeyde, beynin faalıyetinin bir özelliği ya da ürünü olarak incelenecek olursa, o zaman kendını maddî bir olgu olarak dışavurur.[12]

Bu görüş, bilincin doğasını, araştırma'nın yönelimine, araştırmacının öznel arzularına, iradesine bağımlı kıldığından ötürü, -yalnızca bu nedenle bile- doğru sayılamaz. Gerçekten, bu görüşe göre bilinç kendi başına değil, her zaman da

değil, ama yalnızca onu bilgikuramsal düzeyde, yani yansıtılan nesneye oranla incelediğimizde düşüncel oluyor. Dikkatimizi bilincin beyinle ilişkisine çevirdiğimızde ise, bilinci beynin bir işlevi olarak ele alıyoruz; bilinç düşüncelliğini yitiriyor ve "örneğın, kitlenin, enerjinin, mekanın, toplumsal ilişkilerin maddîliğinden söz edildiği"[13] anlamda, maddî bir olgu haline geliyor. Bundan bilincin düşüncel mi, yoksa maddî mi olacağına karar verenin, araştırmacının kendisi olduğu sonucu çıkmaktadır. Araştırmacı, bilinci eğer bilgikuramsal düzeyde incelemek isterse bilinç düşüncel oluyor; yok eğer onun ontolojik yanına ilgi duyuyorsa, bilinç düşüncelliğini yitiriyor ve kitleye, enerjiye, mekana benzer maddî bir biçim altında kendini dışavuracak oluyor.

Ne var ki, bilincin doğası, başka her olgunun doğası gibi, hangi açıdan incelendiğinde bağlı olamıyacağı gibi, araştırmacının yönelimine de bağlı olamaz. Doğru (exact) olan, gerçekliğin düşüncel imgelerde yansıtılmışlığı olarak bilincin kendini, gerçeklikle, yansıtılan nesneyle ilişkisi içinde ortaya koyduğu fakat yalnızca bu ilişkisi altında değil, tüm ilişkileri altında da düşüncel oduğudur. Bilinç, doğasıyla, özüyle düşünceldir ve, -ona yaklaşım tarzımız ne olursa olsun; ister yansıtılan gerçeklikle, ister beyinle olan bağıntısıyla, ya da isterse başka her türü bağıyla ele alalım -hep düşüncel olarak kalır. Kanımızca, Rubinstein bu konuda şunları yazarken haklıdır: "Nesnel gerçeklikle bilgikuramsal ilişki altında, psişik olgular nesnel gerçekliğin birer imgesi olarak kendilerini ortaya koyarlar. Psişik olguların düşüncel olma özelliği işte tam, imge'nin nesneyle, düşün'ün (idee) şeyle bu bilgikuramsal ilişkisiyle bağıntılıdır; işte tam bu bilgikuramsal düzeyde, psişik -olan düşüncel- olan olarak kendini ortaya koyar. Elbette bu, psişik olguların, başka bir açı altında, örneğin beynin işlevi olarak ele alındıklarında, düşüncel olmaktan çıktıkları anlamına gelmez. Psişik olguların karakteristiği, başka her olguda da olduğu gibi, hangi açıdan ele alındıklarına bağlı olmaz."[14] İrdelemenin hangi açıdan yapıldığına bağımlı olan bir şey varsa o da, bilincin doğası, özü değil, bilincin açıklığa kavuşturulacak bazı yanlarıdır. Gerçekten, bilincin düşüncellıği (yani nesnenin imgesi, sureti biçimi altında varoluşu, A.Ş.) nasıl, ancak nesneyle ilişkisi içinde ortaya çıkarsa; onun, beynin bir özelliği, bir işlevi oluşu da, işte ancak, bilinç beyinle ilişkisi içinde incelenirken belli olur. Peki, bilincin, beynin bir özelliği olduğu kabul edilirken, onun düşüncelliği ortadan silinmiş mi olur, bilinç düşüncel bir kopya, bir fotoğraf olmaktan çıkmış mı olur? Elbette ki, hayır. Bu yeni karakteristiklerin açıklığa kavuşturulmasından sonra da bilinç çevredeki gerçekliğin bir imgesi, düşüncel bir kopyası, bir fotoğrafı olmaya devam eder.

(Bilinçte yansıtma olgusunun ve yansıtma yeteneğinin farklı mahiyetleri)

Bazı yazarlar bilinci, bir yanda gerçekliğin yansıtılması olarak, öbür yanda o yansıtma yeteneği olarak farklılaştıran bir görüş öne sürmektedirler. Onlara göre, nesnel gerçekliğin yansıtılması düşüncel'dir, yansıtma yeteneği ise maddî'dir [15]

Sorunun bu ortaya konuluş tarzı bize, yerinde görünüyor. Nesnel gerçekliği düşüncel imgelerde yansıtma yeteneği ile yansıtmanın kendisi birbirinden çok farklı şeylerdir. Birincisi (yansıtma yeteneği), bilincimizin dışında ve ondan bağımsız varolur; bu yüzden de maddîdir. O yetenek gerçeği yeniden üretecek ve bilinci oluşturacak olan düşüncel imgelerin ortaya çıkmasını koşullar; ama kendisi o imgelere dönüşmez, o yetenek o imgelerın dışında ve onlardan bağımsız olarak varolur. Sözünü ettiğimiz imgelerle organik bir bağıntı içinde bulunan ikincisi (yansıtma) ise, ancak imgeler aracılığıyla gerçekleşir ve varolur. Bu yüzden o düşüncel'dir. Bilincin düşüncelliğini, demek ki, imgelerin düşüncelliği belirler; yüksek bir yansıtma biçimi olarak bilinç imgelerle vardır ve çevredeki gerçekliği ımgelerle yeniden üretir.

(Bilinçte öznel ile nesnel'in ilişkisi ve bütünlüğü)

İnsanın çevredeki gerçeklikle etkileşimi sonucu insan beyninde ortaya çıkan düşüncel ımgeler biçimi altında varolan bilinç, gerçekliğin öznel bır yansısını temsil eder. Bilincin öznelliği, özne-insan'ın ve insan toplumunun dış dünyayı, nesnel gerçekliği yansıtan iç, tinsel (spirituel) dünyası olarak varolmasında dile gelir. Fakat öznenin iç dünyasını meydana getiren her şey, onun bilinç alanına giren her şey özneye bağımlı değildir. İnsanın öznel dünyasında, nesnel gerçeklik tarafından belirlenmiş olan, nesnel gerçekliğe tekabül eden ve özne-insana ve ınsanlığa bağımlı olmayan yanlar, uğraklar vardır. Bu yanlar, bu uğraklar öznel'in içinde nesnel'ı de temsil eder ve dış dünyanın, öznenin iç dünyası içinde özel bir varoluş biçımini oluştururlar. Böylece, nesnel gerçekliğin öznel bir yansısı olan bilinç, öznel ile nesnel'in bütünlüğünü, özneye, onun sinir sisteminin durumuna, onun bireysel deneyimine, onun toplumsal konumuna, onun yaşam koşullarına vb. bağımlı olan ile, özneye bağımlı olmayıp çevredeki gerçeklikle koşullu olan ve çevredeki gerçekliği yansıtan'ın bütünlüğünü temsil eder.

Hem toplumsal yaşamın bir yanı, hem de insan zihninin bir işlevi olarak çalışma'nın etkilemesi altında ortaya çıkan bilinç, ilkin, insanın uzak atası tarafından, varlığının (L'être)[16], kendi varoluşunun (L'existence), dış dünyadan ayrılığının ve dış dünyayla belli bir ilişkisinin farkına varılması olarak kendini ortaya koymuştur. Hayvan, çevredeki gerçeklikten kendini ayırdetmez, varolduğunu bilmez. Kendini tamamen kendı yaşam faaliyetiyle karıştırır. Hayvan için, kendisiyle ya da çevredeki gerçeklikle ilişki diye bir şey yoktur. Marx ve Engels şöyle vurgulamışlardır: "Bir ilişkinın varolduğu yerde, 'benim için' vardır. Hayvan hiçbir şeyle 'ilişki halinde değil'dir, sonuçta hiçbir ilişkiye ilişkin bilgisi yoktur. Hayvan için başkalarıyla ilişkileri, ilişki olarak mevcut değildir."[17]

(Bilincin, anlama-yeteneği'yle ve genel-bilgi'yle ilişkisi)

Yabanıl birey bilinç edindikten sonra, ilkin varolduğunu, nesnelerle çevrili olduğunu ve bu nesnelerin, gerek kendi aralarında, gerekse bir takım ilişki ve bağıntılar sunduğunu farkeder. Kendi içgüdülerinin ve alışkanlıklarının ayırdı-

na vararak, dört bir yanında, çevresindeki gerçeklikte meydana gelenleri gitgide anlar. Bu duruma göre, bilinç çevredeki gerçeklikte olan-bitenleri anlama- yeteneği'dir (Comprehension).

Ne var ki, olan-bitenlerin anlaşılması, onlara ilişkin genel -bilgilenmeden başka hiçbir şeyi temsil etmez. Dolayısıyla, bilinç belli bir ölçüde bir genel- bilgidir (Le savoir). Dış dünya bilinçte, -insan ile dış dünyanın etkileşimi yoluyla insan beyninde oluşan- imgeler biçimi altında hazır bulunur. Çevredeki gerçekliği yansıtan bu imgelerin bütünü insanın genel- bilgisini oluşturur. Bu imgeleri ve onların içerdiği -dış dünyadaki nesne ve olguların şu ya da bu özelliklerine ve bağıntılarına ilişkin- verileri (information) kullanarak insan, çevresinde olan-bitenleri anlama düzeyine gelir. Bu duruma gore, genel -bilgi bilincin bir varoluş biçimidir. Marks şöyle diyordu: "Bilincin varoluş tarzı ve herhangi bir şeyin onun için varoluş tarzı genel- bilgi'dir"[18]

Her ne kadar bilinç kendini genel -bilgi olarak dışavursa da, onunla özdeş olmaktan uzaktır. Bilinç yalnızca (özel) bilgiler (connaissances) biçimi altında değil, onun yanı sıra heyecanlar, duygular, irade vb. biçimi altında da varolur. Ayrıca su da var ki, her genel -bilgi bilinci meydana getirmez. Genel-bilgi, insan toplumunun eli altında bulunan, çevredeki gerçekliğe ilişkin verile rın tümünü temsil eder. Bilinci, ancak ve yalnızca, öznenin somut duşunme sürecine giren veriler ağı oluşturur; öznenin, durumu anlaması da o verilerden itibaren gelişir. Başka bir deyişle, bilinç tüm genel-bilgi değil, yanlızca, insanın belli her anda yararlandığı genel-bilgidir, şu ya da bu somut durumun anlaşılması sırasında, insan beyninde doğandır.

(Genel-bilgi'nin içeriği ve işlevi)

Yaşamı boyunca insan, pratik faaliyeti içinde, gerçeklikteki bazı yanların ve bağıntıların ayırdına vardıktan sonra, diğer bazılarının daha ayırdına vararak yol alır ki bu da, bilincin içeriğinin durmadan değişikliğe uğramasını getirir. Ayrıca şu da var ki, bilinç alanına giren bilgiler bütünü de sürekli olarak değişir. O bilgiler arasından bazıları canlanıp öne çıkarken,diğer bazıları da, işlevlerini yerlerine getirdikten sonra bilinç alanından çıkıp bilinçsizlik alanına geçerler.

Kimi yazarlar bu olguyu hesaba katmayıp, -öznenin düşünme sürecinin kapsamı içinde bulunsun ya da bulunmasın, şu ya da bu durumun anlaşılmasına ulaşmak için kullanılsın ya da kullanılmasın-, insanlığın eli altında bulunan tüm genel - bilgi'ye bilinç içinde yer verirler.[19]

Bilinç ile genel -bilgi arasındaki ilişkinin yasalarından söz ederken, tek bir insanın bilincini göz önüne almıştık. Ne var ki bilinç yalnızca, tek bir bireye değil, onun yanı sıra topluma da gönderme yapılarak ele alınabilir. O durumda, genel -bilgi toplumsal bilincin bir varoluş tarzı değil midir? Genel-bilgi'nin bütünselliğinin (totalite), bütünsel olarak genel -bilgi'nin, toplumsal bilincin varlık biçimi olarak kendini ortaya koyması ise olanaksızdır. Toplumsal bilincin içeriğine ancak, genel-bilgi'nin varolan toplumsal varlığı (L'être social) şu ya da bu yolla yansıtan bölümü girer.

Genel-bilgi, bilincin kendi başına varolmayan -ama belli bir durumun genel-bilgi yoluyla bilincine varılması (anlaşılması, kavranması, A.Ş.) başarıldığı ölçüde varolan- bir varoluş tarzı ya da biçimdir.

(Bılgilenme ve bilinç)

Gerçeklikteki bazı uğrakların bilincine varılması şöyle gerçekleşir: Ya, o uğraklar öznenin eli altında bulunan, denk düşen kavramlar ve tasarımlar içine yerleştirilir; ya da ele alınan nesnenin, özne tarafından daha önceleri bilinmeyen yeni yanlarının ve bağıntılarının anlamı bulgulanır, derinleştirilir. Nesnedeki yeni yanların ve bağıntıların bulgulanması yoluyla o nesnenin bilincine varılması, bilgilenmeyi (connaissance) temellendirir ki bu, bilincin, gerçekliğe ilişkin bilgilenme olarak da kendini ortaya koyduğu anlamına gelir.

İnsanların elleri altındaki tüm bilgilerin, toplumsal bilincin evrimi sırasında, gerçekliğin pratik içinde değişikliğe uğratılmasından hareketle yansıtılmasından edinilmiş olduğu göz önünde tutulduğunda, bilgilenmenin, bilincin özünün zorunlu bir yanı olduğunu, bu yan olmadan bilincin işlemesine ve gelişmesine olanak bulunmadığını farketmek kolaydır.

Bilgilenme, bilincin zorunlu bir yanı, kendini ortaya koyuş biçimi olmakla birlikte, bilincin tüm içeriğini tek başına oluşturmaz ve onun diğer dışavuruş biçimlerini dışlamaz. Bilgilenme, biraz önce belirttiğimiz gibi, yeni -olan'ın, bilincine varılan nesnenin yeni özelliklerinin ve bağıntılarının bulunup ortaya çıkarılmış olmasını gerektirir. Ne var ki bilinç her zaman, yeni'nin yansıtılmasına ilişkin değildir; bilinç bilinen'in çerçevesinde, toplumda o zamana kadar varolan bilgilere dayanarak da işlev görebilir. Bu nokta, bilincin belirgin özelliklerini ortaya koymak isterken, bilincin yalnızca, çevredeki gerçekliğin, bilincine varılan nesnenin -özne tarafından daha önceleri bilinmeyen- yeni uğraklarına ilişkin olduğuna işaret eden kimi yazarların gözünden kaçmaktadır. Bu yüzden, bilinç yalnızca, özne bilmediği bir durumla karşı karşıya geldiğinde gündeme gelmekte ve daha önce meydana gelmiş olanın, öznenin birkaç kez karşılaşmış olduğu şeyin tekrarlandığı durumlarda gündemden kalkmaktadır. Alman bilgini E.Schrödinger bilinç konusundaki bu görüşü şöyle geliştirir: "Bilinç alanına ancak, yeni bir olgular akımının daha öncekinden ayırdedilmesini olanaklı kılan değişiklikler ya da farklılıklar girer."[20] Bilgin, kendi düşünüş tarzına örneklerle açıklık getirerek şöyle devam ediyor: "İşe gitmek için her zamanki yolu tutuyoruz, sokağın öbür yakasına geçiyoruz, başka şey düşünerek hep aynı yoldan ilerliyoruz. Durumda bir değişme meydana gelmişse (örneğin, yol kapatılmışsa çevresinden dolaşıyoruz), bu, bilince nüfuz ediyor. Yol sapakları da saptanmıştır. Durum farklı seçenekler çıkarırsa (örneğin, bazen Üniversiteye gideriz, bazen de Fizik Enstitüsüne), seçeneklerde rasyonel tepkimelerimizle, otomatik bir şekilde, tamamen bilinçsiz olarak tercih yaparız (ya saparız, ya da dosdoğru gideriz). Böylece, sapaklara ilişkin farklı seçenekler sonsuz sayıda birbiri üstüne gelir ve bilince ancak, alışmışlık kaldırmayan yeni seçenekler girer."[21] "Olanları şöyle

özetleyebilirim: Bilinç organik cısmın eğitilmesiyle bağlantılıdır; organik beceriklilik bilinçsizdir.''[22]

Böylece, Schrödinger'e göre, her olgu ''ancak, özne için yeni olduğu ölçüde, öznenin bilinciyle bağlantılıdır.''[23] Her tekrarlanan şey ''bilinç alanı dışına çıkar.''[24]

Schrödinger, sık sık tekrarlanan tekdüze hareketlerın insanlar tarafından otomatik olarak, bilinçsizce gerçekleştirildiği görüşünü dile getirirken haklıdır. Fakat bu hiç de, içinde bulunulan durum her ne kadar daha öncekilerin tekrarı olsa da, ınsanların o durumun bilincinde olmadıkları anlamına gelmez. Hareketleri ne denli otomatikleşmiş olabilse de, insanlar içinde bulundukları yerden, yaptıklarından, çevrelerindeki gerçeklikte olan-bitenden bilinçsiz olamazlar. Kısacası, şu ya bu hareketin yapılışı otomatikleşmiş de olsa, insan olan -biteni- daha önce pek çok kez yapılmış olana oranla yeni, farklı hiçbir yanı olmasa bile -anlama- yeteneğini hiçbir zaman yıtirmez. Bu doğaldır, çünkü o anlama -yeteneğine yalnızca, yeni olarak varsayılanın, henüz bilinmeyenın tanınması, açıklığa kavuşturulması yoluyla değil, fakat ayrıca, öznenin eli altında bulunan, çevredeki gerçekliğe ilişkin verilerin, daha önce birçok kez tekrarlanmış olana ilişkin bilgilerin kullanılması yoluyla da ulaşılır.

(Bilinç ve öngörü)

Biraz önce, bir yanda özneyle birlikte olan -biteni, öbür yanda özneyi çevreleyen gerçeklikteki olan- biteni anlama yollarından söz ettik.Peki olan -bitenin anlaşılması, insanların yaşamında nasıl bir rol oynar? Anlama, insanın gerçeklik içinde yönelimini belirleyebilmesinin zorunlu koşuludur. Gerçekliğin doğru olarak anlaşılmasına, gerçekliğın zorunlu yanlarından ve bağıntılarından bazılarının bilinmesine dayanarak insan, adeta geleceği görmüşçesine, henüz varolmayanı, ama -çevredeki gerçekliğin şu ya da bu değişikliğe uğratılmasıyla, onun şu ya da bu eylemlerle etkilenmesiyle- meydana gelecek olanı, düşüncel imgeler biçimi altında yeniden üretir. Gerçekliğin bu önceden yansıtılmasından hareketle kendine, uygun hedefler saptar ve kendi davranışını, eylemlerini o hedeflere bağlı kılar. Dış dünyadaki ve olguların zorunlu yanlarının ve ilişkilerinin bilinmesine ve çevredeki gerçeklikte olan -bitenin anlaşılmasına dayalı olarak geleceğin zihinde önceden canlandırılması ve bunun sonucu olarak amacın saptanması, bilincin özsel işlevini oluşturur. Bu işlevın yerine getirilmesi, insanın davranışını hayvanınkından; akla dayalı insan faaliyetini, hayvanların içgüdüsel eylemlerinden ayırt eder. Marx şöyle yazıyor: ''Bir örümcek, dokumacınınkine benzeyen işlemler yapar ve arı, balmumundan peteklerinin yapısıyla pek çok mimarın becerisini gölgede bırakır. Fakat en kötü mimarı en becerikli arıdan, daha ta baştan ayırt eden, mimarın peteği kovanda kurmadan önce, kafasında kurmuş olmasıdır. Çalışma'nın giderek ulaştığı sonuç, emekçinin imgeleminde düşüncel olarak önceden vardır.''[25]

Bilinç tarafından gerçekliğin önceden yansıtılması yalnızca, öznenin, çevredeki gerçeklik içinde, amacını saptamasının, akla dayalı yönelimini belirlemesinin temelinde değil, ayrıca çalışma'nın zorunlu yanı olan yaratıcı ve dönüştürücü faaliyetin de temelinde yer alır. -Gerçekliğin, amaca elverişli olarak varedilmiş aletler yardımıyla, toplumun gereksinimlerine uygun olarak dönüşüme uğratılmasına yönelik- çalışma'nın doğrudan etkilemesi altında ortaya çıkmış olan bilinç, yapılacak hareketlerin anlaşılmasını olanaklı kılmakla ve o hareketlerden doğacak sonucun düşüncel bir imgesini yaratmakla kalmayıp, ayrıca o hareketlerin tümünü, birbiriyle bağlantılı hale sokarak sonul sonuç yönünde bir araya getirir; yani varolan fiilî durumuna ve o durumun koşulladığı somut olanaklara ilişkin bilgilenmeden hareketle bilinç, -gerçeklikte henüz varolmayan, ama düşüncel imgeler sisteminde dile getirildiğinde, maddenin belli bir olanağını gerçekliğe dönüştürecek olan maddî faaliyetin gerçek bir tasarımı (planı) durumuna gelen- yeni bir şeyler yaratır. Gerçekliği insan gereksinimlerine uygun olarak dönüşüme uğratma yollarını net olarak gösteren bu tasarım olmaksızın, pratik, üretici faaliyet olanaksızdır. Bu da, üretim faalıyetinin zorunlu yanı olan bilincin, bu faaliyetle birlikte oluştuğunu ve geliştiğini doğrular.

(Bilinç ve faaliyet)

Bilinç, faalıyetın nesnel gerçekliği toplum çıkarına dönüşüme uğratan bu pratık yanı olmakla birlikte, yine de o faalıyetle karışmaz. O faaliyet maddî bir süreçtir. Marks şöyle yazıyor: "Çalışma, önce insan ile doğa arasında geçen bır edımdir. Orada insanın kendisı de, doğa karşısında bir doğal güç rolü oynar. Bedeninin, kol ve bacaklarının, kafa ve ellerinin taşımakta olduğu güçleri, maddelere kendi yaşamı ıçın yararlı birer biçim verip özümsemek üzere harekete geçirir."[26] Bilince gelince, o, doğasından ötürü düşünceldir; varolan gerçekliğin yansısı, fotoğrafı, kopyasıdır ve bugün varolmayan gelecekteki gerçeğin, düşüncel imgeler ve ilişkiler sistemi biçimi altındaki o yansıya dayalı tasarımdır (representatıon). Bilinç, yeni maddî oluşumlar yaratmanın gerçek süreci değildir; ama yaratma sürecinin ve onun sonucunun düşünsel modelidir ve bunun yanı sıra, -öznenin edimlerini ve o edimlerin sonuçlarını sürekli olarak bu modelle karşılaştırarak- yaratma sürecinin yol alışını denetleyen bir etkendır.

(Bilincin özünü oluşturan uğrakların bütünselliği)

Böylece bilinç, -doğası bakımından düşüncel olan, yansıtılan'ın özne tarafından anlaşılmasıyla ilgili bulunan, gerçekliğin yol alışını önceleyen, gerçekliğin dönüşüme uğratılmasının ve geliştirilmesinin sonucunu öznel olarak temsil eden, böylelikle, amaç saptamayı ve yaratma faaliyetini olanaklı kılan- bilinçli bir yansıtmayı temsil eder. Kısacası, "insan bilinci, nesnel d ınyayı yalnızca yansıtmakla kalmayıp, onu yaratır da."[27] İşte, bilincin özünü, onun özgül doğasını, bütünsellikleri içinde, karşılıklı bağıntıları içinde ve organik karşılıklı -bağımlılıkları içinde oluşturanlar yalnızca bütün bu uğraklardır.

(Bilincin, diğer yansıtma biçimleriyle ortak ve farklı yanları)

Bilincin özelliklerini yalnızca, gerçeğin yansıtılmasına indirgeme çabası, bilincin nıteliksel özgüllüğünün ortadan kalkmasına ve bilincin, daha alttaki yansıt-

ma biçimleriyle özdeşleştirilmesine yol açar.

Leninci yansıtma teorisinin çağımızdaki bazı eleştiricileri uslamlamalarını şöyle kuruyorlar: Bilinci gerçekliğin yansıtılması olarak yorumlarken Marxızm, bilinci hayvansal organizmalara ve bitkilere özgü, hatta canısız doğadaki maddî oluşumlara özgü yansıtma süreçleriyle özdeşleştirdiğinden, onun özgül özünü ortadan kaldırmaktaymış...

Örneğin Yugoslavyalı felsefeci Mihailo Markoviç şöyle yazıyor: "Yansıtma insan bilincinin özgül bir özniteliği değildir; hayvanların algılaması, bitkilerin tepkimesi ve hatta inorganik doğa nesnelerinin etkileşimi de özel yansıtma biçimleridir."[28] Gajo Petroviç de şöyle diyor: "En karakteristik temsilcisi Lenin olan ve Todor Pavlov gibi daha pek çoklarının paylaştığı görüşe göre, tüm tinsel yaşamımız, özünde, yansıtmadır ve bilincimizin tüm biçimleri, nesnel gerçekliğin öznel yansısının farklı yanlarından başka bir şey değildir. Fakat bilinç, yansıtmanın tek kaynağı değildir; maddenin, duyumlamaya açık bulunan bir özelliği, yansıtma özelliği de vardır. Yansıtma, maddî dünyanın genel bir özelliğidir."[29]

Yansıtmanın tüm maddeye özgü olduğu doğrudur (exact). Ama bundan, bilincin gerçekliğin yansıtılması olmadığı sonucu çıkmaz. Bilinç, insana özgü olan, çevredeki garçekliği insan çıkarına dönüşüme uğratan üretici faaliyet temelinde, ancak toplumda ortaya çıkan üst bir yansıtma biçimidir. Bu yüzden, bilincin özünü aydınlığa kavuştururken onun, gerçekliğin yansıtılmasını temsil ettiğini göz ardı edemeyız. Bu karakteristiklerin, bilincin özgüllüğünü açıklığa kavuşturmak bakımından yetersiz olması başka bir noktadır. Bilincin, gerçekliği yansıtmanın yüksek bir biçimi olduğuna işaret ederken, bu yansıtma biçimini, gerçekliği yansıtmanın diğer biçımlerinden ayırt eden özellikleri göstermemız gerekır. Bu özellik, bilincin gerçekliğin bilinçli bir yansıtılması olmasında; öznenin kendi varlığını ve çevresiyle olan ilişkisini anlama -yeteneği olmasında; amaç saptamasıyla ve amaçları gerçekleştirmeye ve aynı zamanda gerçekliği dönüşüme uğratmaya yönelik faaliyetle bağlantılı olmasında yatar; başka bir deyişle bu özellik bilincin, yaratıcı faaliyetin zorunlu bir yanı ve zorunlu bir koşulu olmasında yatar. Bu özelliklerden hiçbiri, bilinçten önceki yansıtma biçimlerinde yoktur.

(Bilincin gerçekliği yansıtma özelliğinin, onun diğer özelliklerini de koşullaması)

Fakat bilincin özünü tanımlarken yalnızca, bilinci diğer olgulardan farklı kılan bu özgül uğraklara işaret etmek, ama bilincin -öbür yansıtma biçimlerinde de olduğu gibi- yine de bir yansıtma olduğunu belirtmemek olur mu? Hayır, olmaz. Gerçekliği yansıtması, bilincin bir temel (fondamental) özelliğidir ve bu temel özellik, bilincin diğer özelliklerinin varoluş olanağını koşullar. Eğer bilinç gerçekliği yansıtma yeteneğini yitirecek olursa, diğer tüm özelliklerini de yitirir. Nitekim, bilincin göstergesi olarak, özne tarafından kendi varlığının ve çevresindeki gerçeklikle ilişkisinin bilincine varılması, gerçekliğin yansıtılmasından başka bir şey değildir; özne, çevresinde olan-biteni ancak yansıtma yoluyla, öylelikle elde edilmiş verileri kullanması yoluyla anlar. Bilincin belirli işlevi olarak amaç saptama da, insan eli altındaki, çevredeki gerçekliğin özellik ve bağıntılarına ilişkin verilere, yani yansıtmanın sonuçlarına dayanır ve ayrıca, öznenin gereksinimlerini ve aynı zamanda öznenin varlığını yansıtır. (Sürecek)

duygusal kararların oluşumu

dr.hayrettin akyıldız

Gecenın geç vaktinde tek başınıza yabancı bir kentin kenar semtlerinden birinde, karanlık bır sokakta yürüdüğünüzü düşünün. Bır adam aniden kar ınıza çıkıyor, size doğru yürümeye başlıyor ve durmanızı söylüyor. Durum gerçekten heyecan vericidir. Acaba hangı duyguyu yaşayacaksınız? Korku, kaygı, kızgınlık, heyecanlanma, hangisi? Schachter'in (1962) duruma ilişkin sorusu ilginçtir.

Psikolog ve fizyologlar duygularımızın kaynağına ilişkin farklı kuramlar geliştirmişlerdir. Bildiğimız kadarıyla güçlü duygusal uyarımlar fizyolojik değişikliklere neden olmaktadır. Sempatik sinir sisteminin çalışması hızlanır, boşaltım sisteminin faalıyeti artar, vücudun iç kısımlarına ve başa doğru fazla kan pompalanır. Göz bebeğinin genişlemesi, derin soluk alma, yükselen nabız atışları ve galvanik deri tepkisinin artması, diğer fizyolojik değişmelerdir.

Farklı duyguların farklı fizyolojik değişikliklere yol açtığını göstermeye çalışan girişimler başarısız olmuş, farklı duyguların iç organlarımızda benzer sonuçlara yol açtığı görülmüştür.

Schachter'e göre göre duygusal durumların yorumlayıcıları olarak zihinsel durumlar gereklidir. Schachter'in kuramı iki etmen kuramıdır. Fizyolojik uyarılma ve uygun zihinsel durumun ikisini de içerir. Schachter ve Singer (1962) bir deneyle bu denenceyi sınadılar. Onlara göre kışının duygusal durumu onun zihinsel ve fizyolojik uyarılma durumunun etkileşiminin bir sonucudur. Bazı deneklere gerçek, bazılarına da sahte adrenalin enjekte edildi. Böylece farklı gruplarda farklı fizyolojik uyarılma durumları yaratıldı. Adrenalin bazı geçici etkilere sahiptir. Yüzün kızarması, elde, yüzde şişme, düzensiz kalp atışları gibi. Deneklerden bir bölümüne, verilen ilacın normal, beklendik etkileri olduğu söylendi. Diğer gruba ise, ilacın etkilerinin ne olacağı konusunda yanlış bilgi verildi. Deneklere ilacın baş ağrısı yapacağı, ayaklarda hissızlik, karıncalanma gibi etkileri olacağı söylendi. Üçüncü grup deneklere ise, adrenalin enjekte edileceği, bunun kendilerine acı vermeyeceği ve yan etkisinin de olmıyacağı söylendi. Dördüncü gruba sahte ilaç (placebo) verildi ve hiçbir yan etkisi olmadığı söylendi. Schachter ve Singer her iki değişkeni de (Fizyolojik uyarılma: Sahte ilaca karşı adrenalının etkisı . Zihınsel durum: İlacın umulan etkileri.) kullandı. Birinci grup adrenalın bilgilendirilmiş durumda, ikinci grup adrenalin yanlış bilgilendirilmiş

durumda, üçüncü grup adrenalin kandırılmış durumda ve dördüncü grup sahte koşullarda bulunuyordu.

Deneklere bazı testler verileceği söylendi. Ancak, deney odasının hazır olmadığı ve deney odası hazırlanıncaya kadar bir diğer denek ile birlikte beklemeleri istendi. Odadaki diğer denekler deneyi yapan kişinin yardımcılarıydı. Bu kişiler belirli şekilde davranmaları için eğitilmişlerdi. Örneğin, bir kısım denekler zinde bir görünümle kağıttan uçak yapıp uçurur, kendilerini kağıttan top oynamaya çağıran yardımcılarla birlikteyken, bir kısım denekler de öfkeli davranan bir yardımcıyla birlikteydiler. Yardımcı kişiyle geçirilen sıkıntılı beklemeden sonra yardımcı deneğin de görebileceği test odasına geçti ve kendisine verilen test'i doldurmaya başladı. Yardımcı kişi, önce yüz anlatımıyla, el-kol işaretleriyle, daha sonra da bağırıp çağırarak test'in çok zor olduğunu söyledi, sonra da bu kadar zor bir test'i cevaplayamayacağını söyleyerek gittikçe kızgınlığı artmaya başladı ve sonunda soru kağıdını buruşturup atarak odadan çıkıp gitti.

Yardımcının bu tur davranışlarının amacı deneklere bazı durumsal girdiler vermekti. Bu girdilerin denek'in tepkilerini etkileyeceği düşünülüyordu. Deneklerin tepkilerinin iki tur ölçümü yapıldı. Bir ölçümde, denek davranışları tek yönlü aynadan gözlendi. Bu gözleme dayanarak deneğin yardımcı kişinin davranışına katılımı oranlandı. İkinci bir ölçümle de deneklerin o andaki duygusal durumları belirlendi.

Deneklerden ilaç almış ve doğru bilgilendirilmiş olanlar, kendilerini daha az mutlu ve kötü hissetmişlerdir. Çünkü fizyolojik değişmeye zihinsel kurulma eşlik etmiş, denekler vücutlarındaki fizyolojik değişmeleri çelişkiye düşmeksizin yorumlayabilmişlerdir. Bu nedenle de sunulan durumsal girdilerden fazla etkilenmemişlerdir. Yanlış bilgilendirilmiş ve kandırılmış denekler ise, yardımcı kişinin davranışından daha çok etkilenmişlerdir. Gözlem verileri ve deneklerin duygusal durumlarının ölçümleri bu deneklerin yardımcı kişinin davranışından rahatsız olduklarını ve yardımcı kişinin davranışlarına uygun tavırlar içerisinde olduklarını göstermektedir. Schachter'in da ileri sürdüğü gibi ne sadece fizyolojik uyarılma, ne de sadece zihinsel kurulma bizim doğru duygulanmamızı sağlayamaz. Kişinin doğru duygulanımı fizyolojik uyarılması ve doğru zihinsel kurulmanın, ikisinin birden var olmasına bağlıdır.

Valin (1966) bir çalışmasında erkek üniversite öğrencilerine yarı çıplak kadınların resimlerini gösterdi. Deneyin amacı deneklerin resimleri değerlendirmesinde sahte kalp çarpıntılarının etkisini belirlemekti. Deneklere, resimleri değerlendirirken kalp atışlarını da dinleme imkanı verildi. Doğal bir sonuç olarak, denek beğendiği bir resme bakarken kalp atışları da artacaktı. Deneyci, resimlerin onların kalp atışlarının şiddetini ve sıklığını etkilediği fikrini deneklere empoze etti. Kalp atışlarının seslerini elektronik olarak büyülterek aniden arttığını farkettiler. Bu durum bazı resimlerin daha çekici olduğu düşüncesini harekete geçirecekti. Sonuçlar umulduğu gibi çıktı. Belirli bir resmi değerlendırmek için bakan denek, deney düzeneğinin sonucu olarak kalp atışlarının birden bire hızlandığını ve şiddetlendiğini sanarak o resmi daha çekici buldu.

Woodworth (1918) duyguları altı sınıfa ayırır.

1- Sevgi, mutluluk, neşelilik
2- Şaşırma
3- Korku, acı çekme
4- Kızgınlık
5- Nefret
6- Horlama

Duygular başka şekilde de sınıflandırılabilir. Ayrıca bazı duyguları tanımlamak kolayken, bazılarını tanımlamak zordur. Temel sorun, belirli yüz ifadeleri ve vucut duruşlarının, ses tonlarının her duygu için ayrı ayrı var olup olmadığıdır. Belirli bir duyguyu yaşayan herkes, duygusunu aynı şekilde mi açıklar? Yoksa bu açıklamalar kişinin özelliklerine göre değişir mi?

Langfeld (1918) deneklere, değişik duyguları oynayan bir aktörün, oynadığı duyguları yansıtan bir dizi resmini gösterdi ve onlara, aktörün hangi duyguyu oynadığını sordu. Deneklerden sadece % 32'si aktörle aynı fikirdeydi. Deneklere, "aktör öfkeli bir insanı oynuyor, ne dersiniz?" diye sorulduğunda, deneklerin % 75'i aktörle aynı fikirde oldular. Bu sonuçlar, sözsüz iletişimi meslek edinen bir kişinin bile duyguları ifade etmede ne kadar başarısız olduğunu göstermektedir. Andığımız deney sonuçlarına dayanarak, sıradan insanın duygularını kestirmede, insanların daha başarısız olacaklarını söylemek yanlış olmaz. Oysa sinema, duyguların yüz ifadeleriyle nasıl yansıtılacağını insanlara öğretmiştir. Yine de bu sonuçlar Darwin'in duyguların evrensel olduğu görüşüne katılmamızı gerektirmez.

Ekman ve Friesen'in (1971) yaptığı bir çalışmada her deneğe duygusal bir öykü anlatıldı. Örneğin, mutsuzluğun anlatıldığı bir öyküde, babanın çocuğu ölmüştü ve baba çok mutsuzdu gibi. Sonra deneğe, birisi o duyguyu, diğer ikisi ise başka duyguları ifade eden üç resim gösterildi. Çalışmaya denek olarak katılan çocukların ortalama % 80'i doğru resmi seçtiler, yani mutsuz baba resmini. İki resim sunulduğunda doğru duyguyu anlatan resmi seçme oranı % 90'a çıktı. Bu durum, duyguların yüzeysel anlatımlarında kültürel bir farklılık olmadığını, fakat kültürel sınırları olduğunu göstermiştir. Çünkü bu çalışmaya katılan çocuklar hiç sinema görmemiş , ingilizce bilmeyen ve batı toplumunda hiç bulunmamışlardı. Büyük bir ihtimalle de batılı yüz ifadesini içeren bir etkileşimde bulunmamışlardı.

Duygusal durumlara bazı fizyolojik tepkiler eşlik eder. Bunları aşağıdaki başlıklar altında sıralayabiliriz.

- Galvanik deri tepkisi artar.
- Kan basıncı artar, yaşamsal öneme sahip organlara daha fazla kan pompalanır.
- Kalp atışlarının düzeni değişir, genellikle kalp atışları hızlanır.
- Soluk alıp verme zorlaşır ve hızlanır.
- Göz bebeğinin büyüklüğünde değişmeler olur.
- Tükrük bezlerinin çalışmasında aşırı hızlanma ve yavaşlamalar olur.

- Boşaltım sisteminin çalışmasında değişmeler olur.
- Kas tepkileri değişir, yaşanan duygunun türüne göre ya aşırı gerginleşirler ya da gevşerler.
- Kanın biyokimyasında değişmeler olur. Benzeri değişmeler Hilgard (1962) tarafından özetlenmiştir.

Yukarıda sunduğumuz duygusal kararların oluşumuyla ve geçerliğiyle ilgili bir dizi deney sonuçlarından sonra, şimdi de duygusal gelişimin ne olduğuna çok kısa olarak değinelim. Duygusal gelişimın fiziki ve sınırsel temelleri doğumla, hatta doğum öncesinde atılmış durumdadır. Bebeğin iç çekmesi, ağlaması, hoş olmayan uyaranlardan kaçmaya çalışması, hoş uyaranlar karşısında gevşemesi, gülücükler dağıtması onun duygusal anlatımlarıdır. Duygusal anlatımlar da diğer karmaşık davranışlar gibi olgunlaşma süreci boyunca öğrenilir. Yeni doğan bebek hoşuntsuzluğunu anlatmak için ağlarken zamanla her hangi bir amacına ulaşmak için ağlamaya, gözyaşı dökmeye başlar. Olgunlaşmasına dayalı olarak uygun zamanlarda gülmeyi, somurtmayı , duygularını kontrol etmeyi öğrenir.

Eğer bebeğin annesi kaygılıysa diğer bebeklere göre daha çok ağladığı, huzursuz oluduğu Ausubel (1957) tarafından gözlenmiştir. Ausubel annenin adrenal düzeyinin çocuğun doğumdan önceki duygusal yapılanmasını etkiledığine inanır. Yeni doğmuş çocukta duygular benzer olarak ifade edilir ve bu durum tüm çocuklar için geçerlidir. Birinci yılın sonunda bebek korku, kızgınlık, hoşlanma gibi birbirinden oldukça farklı olan duyguları ayırabilir. Okul öncesi dönemde ise bireyselleşmenin ve kültürel öğrenmenin etkısıyle çocukların duygusal anlatımlarında da farklılaşmalar başlar. Blair'e (1975) göre olgunlaşma, şartlanma yoluyla öğrenme ve diğerlerinin duygularının taklit edilmesi hepsi birlikte duygusal gelişmeyi sağlar. Bebek ağlamayla yansıttığı genel bir korkuyla doğar, zamanla kişilerin, objelerın ya da durumların korkutucu olabileceğini öğrenme ilkeleri vasıtasıyla öğrenir. Özellikle duygusal öğrenme koşullandırma ilkesine dayanır. Bu yol ile çoçuk köpekten, öğretmenden, sınavdan korkmayı öğrenir. Çocuğun korkması için bu obje ve durumlarla karşılaşması şart değildir. Çocuğun korktuğu obje ve durumlar yetişkinler ya da arkadaşları tarafından korku verici olarak anlatılmış olabilir. Çocukların her yaşta değişik korkuları vardır ve tıpkı yetışkinler gibi korkmalarının nedeni korku obje ve durumlarını kendi varlıklarını tehdit edici olarak algılamalarıdır. Çocukların korkularını yenebilmeleriyle ilgili olarak ana baba ve öğretmenlerin yapabilecekleri yardımlar da vardır. Örneğin, korku kaynaklarının hoşuntluk veren, güvenli, iyi bildikleri objelerle ya da durumlarda sunulması. Ayrı bir konu olmakla birlikte korkuların yenilmesi şüphesiz uzun zaman alacaktır. Çocuk için korku kaynağı olan obje ve durumlar sabır ile yavaş yavaş tanıtılmaya çalışılmalıdır.

Şuphesiz çocukların sürekli olumlu duygular içinde olmaları yetişkinlerce beklenmemelidır. Bu hem olanaksız, hem de sağlıklı duygusal gelişim için zararlıdır. Sağlıklı çocuğun bır dereceye kadar saldırgan olduğu söylenebilir. Sağlıklı duygusal gelişim için çocukların da yetışkinler gibi farklı duygularını ayırt edebilmeleri gerekir ve çoğu çocuk bunu başarır.

KAYNAK

Ausubel, D.P. **Theory and Problems of Child Development.** Grune and Startton inc., New York, 1957.

Blair, G.M., Jones, R S., and R.H. Simpson. **Educational Psychology.** Mcmillan publishing incb, New York, 1975

Ekman, P., and W.V. Friesen. **"Constants Across Cultures in the Face and Emotion"** Journal of Personality and Social Psychology, 1971, 17, 124-129.

Hilgard, R Ernest. **Introduction to Psychology.** Harcaut, Brace and World inc., 1962.

Schachter, S., end J. Singer **"Cognitive, Social and Psychological Determinants of Emotional State."** Psycholohical Review, 1962, 69, 379-399.

Valins, S. **"Cognitive Effects of False Heart-Rate Feedback."** Journal of Personality and Social Psychology, 1966. 4-400-408.

Woodworth, R. S. **Experimental Psychology.** Holt company inc., 1938.

Wrihtsman, S. Lawrance. **Social Psychology in the Seventies.** Wodsworth publishing company inc., 1972.

Felsefe ve Doğabilimleri

bilimler arasında etkileşim: biyosfer ve insan ekolojisi

aleksander katsura*
ilya novik
fransızcadan çeviren: yakup şahan

Günümüzde doğa bilimleri insan yaşamının birçok alanlarında, kimi zaman umulmadık ve nazik durumlar meydana getiren hızlı dönüşümlerin oluşturduğu bir ardalan üzerinde evrimleşmektedir. Bu durumlardan biri, birçok araştırmacının dikkatini üzerine çeken ekolojik sorunların bütünü ile ilintilidir. İnsan tarafından yaratılmış olan tekniklerin bugün artık büsbütün anlaşılmış bulunan çelişkili niteliği, bilimlerdeki (ve üretimdeki) gelişimin izlemiş olduğu çelişkili yol, insanları yalnızca biyosfer sorunlarına, yani yaşam çevrelerine (milieu d'habitation) dikkatlerini çevirmeye değil, yanı sıra, bilimsel ve teknik ilerlemenin kendisi üzerine olan görüşlerini de, belli ölçüler içinde, yeniden ele alıp incelemeye göturmüştür. Bunun için, günümüzde, bilimin değerbilimsel ve ahlâksal yanlarından söz açılıyorsa eğer, bunu bir rastlantı saymamalıdır; öte yandan, toplumsal ve biyolojik bilimlerin giderek önemlerinin artmış olması da, asla beklenmedik bir olay değildir. Doğa bilimlerinin lideri olarak biline gelen fiziğin yerini biyolojinin almakta olduğunun sık sık öne sürülmesi de yine bu nedenlerden biridir; yine ayni nedenle, yalnızca bilimin değil, yanı sıra üretimin de "biyolojileştirilmesi" fikri doğmuş bulunmaktadır; çünkü, bu biyolojileştirme, aşırı derecede makinalaşan teknolojik uygarlığın ekolojik açmazlarının olası bir çıkış yolu gibi görülmektedir.[1]

* Aleksander Katsura: Felsefi Bilimler adayı. SSCB Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü'nde araştırma görevlisi; sosyal ekoloji üstüne yapıtların yazarı. bunlardan biri. **Problemes methodologiques de la prévision écologique.**
İlya Novik: Felsefi Bilimler Dr. SSCB Bilimler Akademisi'nde RST sorunları için bilimsel konseyde küme başkanı. Doğa bilimlerinde felsefi sorunlar üstüne yapıtların yazarı: **Kibernetik, felsefi ve sosyolojik sorunlar; Karmaşık sistemlerin modellestirilmesi; "Modern Doğabilimlerinde Düşunce Biçemi Sorunları"** bunlar arasındadır.

Başka bir deyişle, ekolojik sorunlar, bilim felsefesinin ve yöntembiliminin güncel sorunlarının; diyeceğim, doğabilimlerinde liderlik, çağdaş bilimlerin bireşimi, düşünme biçemlerinin ardışıklığı, canlının incelenmesinde bilimler arasındaki etkileşim gibi sorunların ivediliğini ortaya çıkarmıştır. Bunun nedeni de daha çok, günümüzde biyosferin bilgilenme sürecinin en başta gelen konusu olmasıdır. Bilindiği gibi, en azından birkaç yüzyıldır canlı varlık incelene gelmektedir; ama, yer küresi üzerinde canlının oluşturduğu bütünsel (global) sistemin algılanması, yani biyosferin algısı, bir bakıma daha yakın zamanlarda olmuştur ve bu oluşma da V.Vernadski'nin dikkate değer çalışmalarına bağlanmaktadır.

V.Vernadski'ye göre Yerküresi yüzeyindeki biyosfer, cansız örtüleri yani atmosferle, hidrosferle ve litosferle organik bağıntısı içinde, çok ince bir yaşam tabakasından ibarettir. Biyosfer, canlı organizmaların ve onların yaşam çevresini oluşturan ve şu ya da bu yolla biyotik devri daima katılan, inorganik maddelerin tümünü kapsamına alır. Bu devri daim, daha karmaşık ekolojik zincirlerle birleşmiş bir sistem oluşturduğundan, aslında kesinleşmış bir şey değildir. Tersine, evrimsel bir yolla, iki milyar yıldan beri gelişip gelmektedir. Bu dönem süresince kimi organizmalar iz bırakmadan yok olmuş onların yerini başkaları almıştır. İnsanların çalışma etkinliğiyle birlikte bilinçli yaşamın biosferde ortaya çıkışı, özel bir jeko-kimyasal sürece yol açmıştır: Atomların teknojen* göçü olayına. Nitekim, V.Vernadski de bu sürecin önemini birçok kez belirtmiştir. İnsan, bilinçli olarak, ama daha çok bilinçsiz ve köklü bir biçimde biyosferin kimyasal yapısını, gezegenimizin o yüzünü değişikliğe uğratmıştır diye yazıyordu. İnsan, fiziksel ve kimyasal bakış açısından Yerkürenin hava örtüsünü ve doğal sularını değiştirmiştir.[2] V.Vernadski'ye borçlu olduğumuz biyosfere bu biyo-jeo-kimyasal yaklaşım, gezegensel ölçekte göç süreçlerinin; Yerküresi üzerinde canlı ile cansız arasındaki çeşitli bağlar ve ilişkilerin tam olarak hesaba katılmasını gerektirir. Bu yaklaşıma bütünsel sistemik (systémique) bir nitelik veren ve kibernetik yöntemlere biyo-jeo-kimya içinde, biyosfer araştırmalarına girme yollarını açan da budur.

Biyosferin araştırılmasında çalışan çeşitli bilim temsilcilerinin karşılıklı etkileşimi, V.Vernadski'nin temel düşüncelerinden yola çıkarak biyosferi bir kendilik gibi betimleme girişimlerinin kaynağında yer almış ve sonunda, bu çok karmaşık nesnenin incelenmesi yolunda, bir dizi bilimsel ilerlemeye yol açmıştı. Bunların sayısını tam olarak söyleyemeyiz. İşte bu yoldan giderek G.Khilmi, biyo-jeo-kimyasal yaklaşımından başka dört kuramsal yaklaşım daha gösterir: Biyo-jeo-senolojik, termodinamik, jeofizik ve sibernetik yaklaşımlar.[3]

Çalışmalarıyla biyo-jeo-senolojik yaklaşımı ilk geliştiren V.Şukaçef olmuştur. Biyo-jeo-senoloji*, doğal örgenlik bütünlüklerinin etkileşimleri içinde örgütlenişi üstüne toplu (globale), bütünsel ve temel bilgilere dayanır. Biyo-jeo-senoz*,

* Technoène = Teknik kaynaklı.

* Bio = dirim, can; géo = toprak. Bio-géocénose = Belli bir biyolojik çevrede, dengeli bir biçimde yaşamakta olan, öz-düzenlenimli bir bütünlük gösteren ekoloji topluluk Bitki ve hayvan birliği. (I.T.Frolov: Biyolojide Diyalektik Yöntem, Broy Yay. 1986, Çev. Yakup Şahan)

karmaşık, canlı organizma popülasyonlarının etkileşiminden ve mineral dünyadan bir oranda bağımsız, karmaşık bir sistemdir ve aynı zamanda Yerküresi yüzeyinin temel üretici birliğidir. Biyo-jeo-senoloji açısından biyosfer, değişik biyo-jeo-senozlar çokluğunun karmaşık bütünlüğüdür. Biyo-jeo-senoloji sıkı bir bağla hayvan ve bitki ekolojisiyle birleşir; ekoloji biyosferdeki canlı sistemleri ve genelde dört adet olan bütünleşme düzeylerini inceler: 1. Hücre, 2. Organizma, 3. Popülasyon, 4. Biyo-senoz. Hücre ile organizma, geleneksel biyolojik disiplinlerin konularıdır; hayvanlar ile bitkilerin ekolojisi, birey-üstü (organizma-üstü) sistemleri ya da popülasyonlar ile biyo-senoz'lardan oluşan makro sistemleri araştırır. Ekoloji, canlı sistemin çevresiyle etkileşimine, canlı dünyasının ve mineral âlemin bütünlüğünün gerçekleşmiş olduğu çerçevede, bu çelişkili sistemin çözümlenmesine ilgi duyar. Biyoloji bilimi, hayvan ve bitki ekolojisi, aynı zamanda yüksek düzeyde bireşimsel ve disiplinler-arası bir niteliktedir. Yugoslav araştırmacı S.Stankoviç'e göre, öteki doğa bilimlerinin, diyeceğim fizik, kimya, coğrafya, jeoloji, klimatoloji, matematik, istatistik ve daha başkalarının yöntemleri, bugün genel bir ekoloji yöntembilimi oluşturmak üzere, biyolojik bilimlerle kaynaşıp birleşmiş bulunmaktadır."[4]

Biyosfere jeofizik ve termodinamik yaklaşımlar, kendi aralarındaki yakınlığı da açığa vururlar; çünkü her ikisi de fiziğin kuramsal ve pratik kazanımlarından destek görürler. Ne ki, termodinamik yaklaşımda biyosferin enerjetik özgülükleri incelenirken, buna karşılık jeofizik yaklaşım sorunsalı fizik, jeoloji ve biyolojinin sınırında yer alır. Bu iki yaklaşım tarzı salt yatırımsal değil yapıcı amaçlar da güderler.

Biyosfer üstüne bilgilenmenin, yukarda adı geçen yaklaşımların etkileşimi ve içiçe geçmesi yolunu izleyeceğinden elbette kuşku duyulamaz. Genelde, iki ya da daha fazla kuramın karşılıklı etkileşimi, etkileşim durumunda bulunan kuramlardaki sınırların kuram-üstü (métathéorique) aşılmasına ve daha yüksek bir soyutlama kuramının geliştirilmesine yol açar. Genel kural olarak, bu süreç de oluşum yolunda olan kuramın matematikleştirilmesi ve sibernetikleştirilmesi ile birlikte gider. Yerküresi bilimleri ile biyosferin şimdiki bütünleşme aşamasında da bu olayları görmekteyiz. Ama, bu arada, biyosferdeki olayların derinine fiziksel çözümlenmesi yine gündemde kalmaktadır.

İşte bu yolla, biyosferin incelenmesi, günümüzde, geleneksel biyolojik ve coğrafi betimlemelerle birlikte, fiziksel, kimyasal ve sibernetik yanları (görünüşleri) bir eşitlik çerçevesinde kullanan, disiplinler-arası bütünsel bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bu durumda, devindirici bilim hangisi olacaktır? Ancak, hemen belirtelim ki, bu soru, çağcıl bilimin daha genel, yöntembilimsel bir sorunundan, yani doğabilimlerinde liderlik sorunundan ayrı düşünülemez.

Yakın zamanlara gelinceye değin, dünyanın en temelli özelliklerinin bilimi olan fizik, doğa bilimlerinin lideri sayılmaktaydı. Ama şu son zamanlarda görüldü ki, araştırmacıların ilgisi, insan ile biyosfer üstüne bilgilenmeye dönük bulunmakta ve bu da lider değiştirilmesi üzerine yeni soruşturmalara yol açmakta. O zaman, biyoloji bu role aday olarak önerildi; ancak, o, çağdaş bilime birçok yeni fikirler getirerek, onu zenginleştirmiş olmasına karşın, fiziğin liderliğine yine

dokunulamamış gibiydi. Nitekim, sorun hâlâ tartışılmaktadır. Biz bu çok geniş kapsamlı sorunun her düzlemde çözümlenmesine girişmeden önce, bilimsel liderlik sorununa ışık serpen bir yanı üzerinde duracağız. Bizce söz konusu olan, fizik ile biyolojinin ortaklaşa niteliklerini değil de, tersine, doğa bilimlerinin genel çerçevesinde, kendilerini değişik disiplinlere bölüp ayıran özgüllüklerini araştırarak, her birinin özgüllüğünü çözümlemektir.

Bu çözümleme için de, insan bilgilenmesinin gelişimini soyuttan somuta adım adım yükselen bir süreç şeklinde düşünen Marxçı diyalektiğin klâsik yöntemini kullanıyoruz. Geleceğin birleşik (unie) tek bilimi diyordu Marx, en somut bilgiyi bu doğrultuda ortaya koyacaktır. Çağcıl bilimde her disiplin, görece, soyut bir bilgidir. Bilindiği gibi, soyut sözcüğünden burada anlaşılan; bir kenara ayrılmış, "kendi başına" var olan, öbür şeylerin tümünden görece bağımsızlık içinde bulunan her şey, her yan (görünüş), bir gerçek bütünlüğün her yanı ya da her parçası, gerçekliğin ya da onun bilinçte yansımasının belirli bir parçasıdır."[5] Bu düzlem üzerinde, az çok yalıtık her bilim (fizik, coğrafya, dilbilim, vb.) belli bir anlamda soyuttur ve konusu, şu ya da bu soyutlama derecesinde, gerçekliğin bir parçasıdır. Bu derecelenme, bütün bilimlerde aynı değildir ve dolayısıyla, onların daha soyut ve daha somut bilimler diye bölünüp ayrılmalarına yol açar. Söz gelimi, fizik biyolojiden daha soyuttur. Niçin? Çünkü, o, gerçeklikten, biyolojiden daha küçük boyutta bir parçayı ele alır; bu parçanın içeriği de ötekinden daha az zengin, daha yalın ve bunun sonucu olarak da, biçimlendirilmesiyle, matematikleştirilmesi daha kolaydır. Biyolojiye gelince, o, daha büyük bir gerçeklik parçası üzerinde durur (çünkü, kendi varlığının temel koşulu olan canlı varlıktan başka, fiziksel dünyayı da kapsar.) Açalım. Bilim olarak fiziğin oluşu (genese), özel bir yana göre çerçeklikten çıkmış ve canlı evrenin karmaşıklıklarından ve insan varlığının karmaşıklıklarından âdeta yalıtlanmış, en yalın cansız sistemlerin (basit maddelerin devinimi, cisimlerin temel etkileşimleri, vb.) incelenmesine bağlıdır. Fiziğin bu "ilk günahı-péché originel", yalın, edilgen maddenin, yapılanmamış sonlu öğenin, evrenin yapı taşının hiç durmadan aranmasını başlatmıştır.

Newtoncu fiziğin maddesel noktası, bu anlamda, idealdir; ama, doğrusunu söylemek gerekirse, o dönemin fiziğince bile çoktan aşılmıştır. İstatiksel ve kuvantumsal bir biçime girmiş olan fiziğin giderek artan karmaşıklığına karşın, bu araştırma doğrultusundaki eğilim hâlâ sürüp gitmekteydi. Daha doğrusu, günümüzde de, dünyayı en yalın fiziksel öğelerin bir bütünlüğü şeklinde tasarımlamak girişimi (çağdaş fizikte pek tutulmasa da), diyeceğim, anti-sistemliliğe (antisystemicite), tek-yanlı çözümlemeciliğe ve indirgemeciliğe bağlanan girişim hâlâ varlığını sürdürmektedir. Buna karşılık, L.Bajenov'un, A.İlyne'in ve R.Karpinskaya'nın yazmış oldukları gibi, yöntembilimsel düzlemde verimli bir öğreti olan indirgemecilik, temel bileşenleri incelemekle asla sınırlanmış değildir. Böyle bir inceleme, indirgemecilik doğrultusunda yalnızca bir ilk adımdır, çözümsel bir adım ve bunun üstlendiği başlıca görev de, daha karmaşık maddi bir alanı, daha yalın bir alanın ortaya konmuş olan temel yasaları çerçevesinde, kuramsal bir yolla, yeniden-üretmek olanağını sağlamaktan ibarettir.[6]

İşte bu da, çağcıl fiziğin karmaşık biyofizik nesnelerin bilgilenmesini seçmiş olduğunu ortaya koyan önemli bir noktadır. Ne var ki, daha yalından yola çıkarak daha karmaşığın kuramsal yeniden-üretimi, canlı yaşam yerine cansız bir nesnenin kurgulanması tehlikesiyle doludur. Bu çözümsel adımı bir kez attıktan sonra, ilk ağızda, bütünü parçalara böleriz ve yaşamını elinden alırız; sonra, bu yolla elde edilmiş öğelerle, soyutlamalar yoluyla, bu bütünü canlı bir biçimde yeniden-yaratmak isteriz. Acaba olanağı var mıdır bunun? Tek bir yalıtık bilim çerçevesinde, olamaz herhalde.

Fizikteki büyük başarıların nedeni, onun yalın sistemleri incelemek ve daha sonra kurmak eğilimidir. İşte bunun içindir ki, gerçeğin belli bir kesiminin araştırılmasında, fizik öteki bilimlerden daha ileriye gidebilmiş, sağın yöntemlerin ilerlemesine destek olabilmiş ve bu yolla doğa bilimlerinde yöntembilimsel liderliği üstlenebilmiştir. Hiç kuşkusuz, bu düzlemde, fizik liderlik rolünü korumuştur.

Birçok konuda fiziğe dayanan moleküler bioloji alanındaki ilerlemeler de bunun somut bir kanıtıdır. Ne var ki, bilimsel liderlik işlevleri, yalnız yöntembilimsel olmakla kalmaz, birçok düzlemde gerçekleşir; nitekim, bir de düşünsel (ideel) liderlik vardır, ama elbet, bu işlevler de birbiri ile bağlantılıdır, bu yüzden bölünmeleri de bağıldır, görecedir.

Günümüzde hangi doğabilimi düşunsel düzlemde en ileri durumdadır? Kuşkusuz, fizikten başka, biyolojiyi de anmak yerinde olur. Bunun nedeni de yalnızca biyolojinin bilime evrim düşuncesini (Darwin), sistem düşüncesini (Bertalanffy) ve güdüm düşüncesini (Rosenblut-Wiener) kazandırmış olması değil; yanı sıra, çağcıl insanın pratiğinin biyolojinin karşısına yeni sorunlar çıkarması (biyosferle karşılıklı ilişkiler) ve bunların çözümünün de her şeyden önce biyolojik bilimlerin ehliyetine (competence) bağlı bulunmasıdır. Bu durumda, bilimlerde liderlik, düşunsel ve yöntembilimsel avadanlığı üretimin gelişim düzeyine en uygun ve bunun sonucu olarak, insanın gelişimine en elverişli olan disipline düşer elbette. Sırası gelmişken, daha önce değindiğimiz, üretimin biyolojileştirilmesi düşuncesini anımsatırsak iyi olur sanırız. Bilindiği gibi, tam üretimin kendisinin, içkin bir biçimde, kendi biyolojileştirilmesini istediği bir anda, bu düşünce yankılar uyandırmıştı. Demek böylece anlaşılıyor ki, biyolojinin konusu daha geniş ve daha somuttur. Bunun için, fizik biyolojinin bir bileşeni sayılabilir; ama, bunun tersi olamaz.[7] Hiç kuşku yoktur ki, bu durum, biyolojinin kendisini de köklü bir biçimde değişikliğe uğratacaktır ve artık terimin daha önceki anlamında bir biyoloji olmaktan çıkacaktır. Böylece doğa bilimlerinde yeni bir gelişme derecesi gerçekleşecek ve bu da bir tek bilime giden yolda, alabildiğine geniş bir bilimsel bireşim alanını ortaya koyacaktır.

Biyoloji fizikten daha somut bir bilim olmakla birlikte, genellik anlamında öyle değildir; o da tıpkı öteki bilimler gibi gerçekliğin tümünü değil, bir parçasını ele alıp işler. İnsanın, insan toplumunun bilimi (sosyoloji) de yine ne genel bir biçimde somut, ne de olmuş-bitmiş bir şeydir; hem de bizim mantığımıza göre, bi-

yoloji ile fizikten daha somut ve daha zengin olsa da; çünkü, konusu, en yükseği (le suprèrme) toplumu, le sociumu, kendi koşullarıyla kapsamına alır: Diyeceğim, biosfer ile fizik dünyayı (ama bunlar, sosyal bilimlerce her zaman varsayılırlarsa da, hiçbir zaman ele alınıp incelenmezler). Bilindiği gibi Marx ile Engels kendi bilimsel dünya görüşlerini geliştirebilmek için, salt sosyal bilimlerin değil, yanı sıra, fizik, biyoloji, matematik, vb. doğa bilimlerinin de verilerinden geniş ölçüde yararlanmak gereğini duymuşlardı. Bilimlerin bir tek, bütünsel bir organizma biçiminde bireşimi düşüncesi de böyle gerçekleşmişti. Marxçı klâsikler bu işe başlamış bulunuyorlardı. Bilimlerin bireşimi doğrultusunda bugün karşılaşılan eğilimlerin derinleştirilmiş bir çözümlenmesi, Marx'çı-Leninci bilimin yöntembilimi için önemli bir görev olarak karşımıza çıkar; şimdi birçok Sovyet filozofunun yapmak istedikleri de işte bu görevi yerine getirmektir.

Çeşitli doğa bilimlerinin karşılıklı etkileşimi, doğal ve sosyal disiplinlerin yorumu, bugünkü dönemin en guzel belirgin nitelikleridir. Ne var ki, bilgilenme yollarının bireşimi eğilimini kabul etmek yetmez; her verili durumda, bu bireşimin mekanizmasını, kökenini bulmak da gerekir. Yüzeysel bir bakış açısı, salt bilme susuzluğunun biyoloji bilgisini fiziği incelemeye, dilbilimciyi matematik bilimlerine dalmaya, coğrafyacıyı sibernetiğe ilgi duymaya, vb. ittiği izlenimini doğurabilir. Oysa daha dikkatli bir araştırma göstermektedir ki, disiplinler-arası bireşim istenci, çoğun, pratik bir önemi olan yeni sorunların ortaya çıkmasından, bilinçlenme zorunluluğundan kaynaklanmaktadır; bilimlerde bireşimsel gelişmelerin kökeni kesinlikle bu sorunlardır.

Böyle bir bakış açısından, günümüzdeki ekolojik durumun ve ona bağlı sorunların bütünlüğünün oynadığı rol çok anlamlıdır; çünkü, bu sorunların çoğu daha şimdiden çözülmek gerekir. Çeşitli ekolojik sorunlara bilimsel yaklaşım, çok değişik bilimlerden büyük çabalar beklemektedir.(Coğrafya, tıp,biyoloji,sağlık bilgisi, kimya, fizik, sibernetik, ekonomik bilimler vb.den). Bu koşullar altında, eşgüdümü hangi bilim sağlayabilecektir? Coğrafyacılara bakarsanız, bu rol coğrafyaya düşer; fizikçiler sanırlar ki, bu işi olsa olsa fizik yapar; sibernetikçiler de güdüm bilimini akıllarından geçiriyorlar. Ancak, bu sorun üzerinde çalışan uzmanların çoğuna bakılırsa, bu eşgüdüm işi yeni bir bilime, sosyal ekolojiye bırakmak en iyi yoldur (diyeceğim, insan toplumu ekolojisine; buna kimi zaman 'insan ekolojisi' de dendiği oluyor; ne ki, bu durumda, birbirine bağlantılı, ama aynı zamanda farklı da olan iki yanı birbirinden ayırmak gerekiyor: Biyolojik varlık olarak insanın ekolojisi ile sosyal varlık olarak insanın ekolojisini). Burada tuhaf bir fenomenle karşı karşıyayız: Biyoloji, doğa bilimlerinin düşünsel lideri olarak ilan edilir edilmez, bu işlevi, yeni bir bilimle paylaşmak zorunda bulunuyor; âdeta, hiçten doğmuş ve adını gösterişsiz bir biyolojik disiplinden, yani hayvansal ve bitkisel ekolojiden almış olan bu yeni bilimin (insan ekolojisi, sosyal ekoloji) daha başka adları da vardır; ama, temel hepsinde yine bir: Toplum ile doğanın, insan ile biyosferin karşılıklı etkileşim alanında yer alan fenomenlere, bir tek ve bütünsel yaklaşımdır bu.

Bu anlamda sosyal ekoloji sadece bilimsel yeni bir disiplin değildir.Ekoloji (kısa yoldan gitmek ve giderek güçlenen bir geleneğe saygıyla, onu böyle adlandırıyo-

ruz), konusu, (doğal, teknik, sosyal) birçok bilimin konularını birleştirerek oluşturur ve böylece her çağcıl bilimsel bilginin belli bir bireşim evresini kendinde taşır. Ekoloji, insan/doğa ilişkisini ele alarak, doğayı topluca düşünmeye çalışır (ama, insan için aynı şeyi yapmaksızın, doğa bilimleriyle sınırlanan niteliği de burada kendini gösterir). Ekolojinin evriminin genişleyip büyümesinin dışsal ve önceden bilinmeyen herhangi bir kaynağı yoktur; tersine, o, bilimin kendi içinden, yaşadığımız dönemdeki çelişkilerin yumağından sağılır gelir; bilimsel bilgilenmenin derinliğinde de ekolojinin bu şekilde filizlenip yeşermesi, bugün genellikle, bilimlerin "ekolojileşmesi" diye adlandırılmaktadır.

Ekolojinin oluşması, büyük bir kesimiyle, XX.yy.'ın ikinci yarısında insan ile doğal çevre arasındaki etkileşimin büyük ölçüde karışıklık kazanmasından kaynaklanır. Bilimsel ve teknik devrim sonunda insan etkinliğinin hiç görülmedik büyük boyutlar kazanması, üretimin de doğa üzerindeki etkilerini fazlasıyla artırdı; bunun sonucu olarak insanın doğal yaşam çevresinin bozulması ve doğrudan tahribi tehlikesiyle karşılaşıldı. Gerçi benzeri durumlar yer yer geçmişte de olmuştu; ama, tarih yaşadığımız döneminkine benzer, doğa üstüne böylesine toptan bir saldırıyı hiç görmemişti.

O zaman birçok bilim adamı, hiç de gönül açıcı olmayan, şöyle bir sonuca vardı: Doğal kaynakların aşırı derecede işletilmesi, atmosferin ve dünya okyanuslarının sanayi ve daha başka türlü atıklarla giderek daha çok kirlenmesi, kararlı doğal ekosistemler yerine daha az kararlı ve daha ilkel tarımsal ekosistemlerin kullanıma sokulması; gelecekteki sonuçları gözönünde tutulmaksızın, doğayı olağanüstü bir boyutta dönüştürme tasarılarının uygulamaya geçirilmesi sonucunda, çağdaş toplum, doğanın kendiliğinden gelişen özünü-savunma eşiğini çoktan aşmış bulunmaktadır.

Kimi dış ülkelerin bilim adamlarına göre, insanların çabalaması da artık doğayı kurtaramayacaktır; bu görüş, kimi burjuva aydın çevrelerinde, "ekolojik karamsarlık"[8] denilen bir felsefeye yol açmıştır.

İnsan etkinliğinin neden olduğu doğadaki yozlaşma (degradation) sorunundan, tarihsel ve mantıksal bakımdan, değişik düzeyler belirlenebilir. Nitekim XVIII. yy.'da bu sorunun doğuşu, Turgot'nun toprağın verimsizleşmesi dediği yasaya ve Malthus'un o herkesçe bilinen kitabına bağlanmıştır. XIX. yy.'ın sonunda, Britanyalı Thomson ile Crooks, Yerküresinde enerji kaynaklarının sınırlılığı sorununu ortaya atmışlar ve daha sonra da, yararlı maden yataklarının tükenmesi sorunu uzun yıllar tartışma konusu olmuştur.

Doğal çevrenin tahribi sorunu yakın zamanlarda, yani birçok araştırmacı, 'kestirim paradoksu-paradoxe de l'e trapolation'nu hemen hemen aynı zamanda bulguladıklarında, daha kuramsal bir düzeye erişti. Böylece anlaşıldı ki, ister atmosferin kirlenmesi, ister Yerküresi örtülerinin fazla ısınması, ister tatlı suların tükenmesi olsun bu, çevre için tehlikeli her türlü gelişmenin kestiriminde, kestirim eğrileri akıl almayacak denli bir hızla yükselmekte ve yakın bir gelecek için çok kaygı verici durumları göstermektedirler. Ama iş bununla da bitmiyor. İnsan düşüncesi burada da kalmıyor ve şimdiden gelecekteki ekolojik genel yıkımın (catastrophe) sistemik bir temellendirilmesini de elde ediyor. Nitekim J.For-

rester, sistemik çözümleme yöntemleri ve ordinatörler yardımıyla, uygarlığın gelecekteki evriminde olası varyantları hesaplamış ve **World Dynamics** adını taşıyan yapıtında bunları açıklamış bulunuyor. Bu varyantların hepsi de az çok tehlikeli bunalım durumlarına işaret ediyor. Forrester'e göre tek çıkış yolu, nüfus artışının durdurulmasıdır. Bu durumda o, bilimsel ve teknik ilerlemeyi önemli ölçüde frenlemeyi (yavaşlatmayı), gelişme yolundaki ülkelerin sanayileşmeden vazgeçmelerini, doğal kaynakların işletilmesinin azaltılmasını vb. öneriyor.[9]

İtalyan ekonomisti Aurelio Peccei'nin kurduğu ve başkanlık ettiği ve dünya kamuoyunun dikkatini git gide daha tehdit edici boyutlara ulaşan ekolojik bunalım üzerine çekmeyi kendine görev sayan, resmi olmayan bir kuruluşun, Romakulübü'nün girişimiyle, D.Meadows, çalışma arkadaşlarıyla birlikte, **Büyümenin Sınırları** (-The Limits of Growth) adında bir kitap yazdı. Kitabın amacı da yine bu ekolojik bunalımı işlemekti. Yazarlara göre, nüfus, besin maddelerinin üretimi, sanayileşme, çevre kirliliği, yenilenemeyen kaynakların tüketimi gibi toplumda beş gelişim etkeni karşılıklı etkileşim içinde bulunur. Vardıkları sonuçlar da şöyledir: 1. Bugünkü büyüme eğilimleri sürüp giderse, daha gelecek yüzyılın sonuna varmadan büyümenin sınırlarına erişilecektir; 2. Bu eğilimler değişikliğe uğratılabilir, ekonomik ve ekolojik kararlılık sağlanabilir; 3. İnsan için zorunlu olan bu kararlılık (stabilite) ne denli erken kurulmak istenirse, başarı şansı da o denli çok olur.[10]

Doğal çevrenin kaygı verici sorunlarına dikkati çeken bilim adamları bugünkü doğabilimlerini, ekolojik sorunlarla kendi aralarında bir mesafe koymalarından, bilimin insancıl ölçütlere ve ekolojik sorunsala dönmesi gereksinimi duyulduğu bir sırada onun, teknolojik ve ekonomik nitelikler gibi, battal (geçersiz) değerbilimsel ölçütlere yönelmesinden dolayı, kimi zaman şiddetle eleştiriyorlar. Ancak, bu suçlamanın da büsbütün haklı olduğu söylenemez her zaman. Yukarda da belirtmiş olduğumuz gibi, çağcıl doğa bilimleri içinde de ekolojiye belli bir yeniden-yönelişi gösteren süreçler meydana gelmektedir. Giderek 'bilimlerde ekolojik devrim' diye bir terimin ortaya çıkmış olduğu görülmektedir. (Burada, bilimlerde bir devrimdir söz konusu olan. Ama, bu devrim, daha başka alanlarda da ekolojik dönüşümler hazırlamaktadır.)

Bize kalırsa, bu devrimin gerçek temeli, doğa karşısına insan toplumunun koymuş olduğu tavır üzerinde yeniden durmaktan ve bilimde bu yeniden elden geçirmeyle başlatılmış olan, doğa bilimlerinde olduğu kadar bilimlerin bütünselliğinde de (diyeceğim, doğal ve sosyal bilimler arasında) bir bireşime yönelik ilerlemeden ibarettir. Bugün, bilimin ekolojileşmesi çerçevesinde böyle bir bireşimin kesinlik kazanması, o maddeci diyalektik savın, yani tinsel alandaki değişikliklerin toplumsal yaşamın maddi koşullarınca belirlendiğini öngören savın doğrulanmasından öte bir şey değildir.

Öyleyse, bilimde çağdaş gelişim eğilimlerinin çözümlenmesi için ve yanı sıra günümüzdeki ağır ve karmaşık ekolojik sorunların çözümü yolunda doğa bilimleri çerçevesinde olgunlaşan yaklaşımların incelenmesi için temel yöntembilimsel ileri çıkış noktası, doğal ve insancıl değerbilimsel yönsemeler arasındaki karşıt-

lık, kopukluk değil, bunların içeriklerindeki bütünlüğün araştırılmasıdır.

Ekolojik karamsarlığın eleştirisi yalnız toplum ile doğanın bugünku etkileşiminin köklü bir felsefi çözümlenmesinden değil; yanı sıra, kendi ilişkilerini doğal çevreyle uyumlaştırmak amacıyla insanın göstermiş olduğu çabayı yönlendirmeye özgü', yapıcının yöntembilimsel fikirlerin formülasyonundan da ayrılamaz. Çünkü bunların değeri, özünde, diyalektik maddeciliğin yöntembilimsel derinliğinin ve bulgulayıcı (heuristique) gücünün işlevidir.

Bilimin ekolojileşmesi, doğa bilimleri yöntembilimine, özne/nesne ilişkileri diyalektiğinin sürekli bir biçimde girmesine bağlıdır; nitekim, bu ilişkilerin kimi yanları fizik ile biyolojide güncelleşmiş bulunmaktadır. İ.Frolov şöyle yazıyor: "Genel yaşam kuramının kuruluşu, bugün artık bu kuramın" düşünülebilme (concevabilite) koşulları üstüne bilinçlenme gereğini; onu bir biyolojik bilgi kuramı gibi düşünme; yani, öznenin olanaklarını nesne ile diyalektik etkileşimi içinde inceleme zorunluluğunu açıkça ortaya koyuyor. Özne/nesne ilişkileri sorunu, canlı üstüne bilgilenmede apayrı bir ağırlık kazanmış bulunmaktadır moleküler biyolojide uygulanan kuvantum mekaniğindeki durum da bunun bir benzeridir."[11]

Bununla birlikte, biyolojide, bu sorun da makroskopik düzeyde günceldir. Tam biyolojik nesneler (organizmalar, popülasyonlar, biyosenezler) temelde makroskopiktir; bu arada, bilgilenme sırasında, özne onları çevrelerinden çıkarmak, kendilerine elverişli olmayan koşullarda incelemek ve dolayısıyla belli bir ölçüde değişikliğe uğratmak zorunda kalır.

Makroskopik düzeyde özne/nesne ilişkileri sorunu insan ekolojisinde (global ekolojide) de ortaya çıkar. Ama, bu arada ilkesel yeni bir durum meydana gelir: İnsan, değişen ekosistemleri yalnız bilinmeleri sırasında değil (ki bu gerçekten önemsizdir), geneldeki tüm insan etkinliği içinde inceler.

Eskiden, insan etkinliğinin doğal sistemler üzerindeki etkisi böyle değildi; ve nesne de özneden bağımsız gibi görünüyordu. Sorun bugün başka türlü ortaya konmakta. Yerküre doğasına insanın global ve devlere yaraşır ölçekte müdahelesi, insanın yaşam çevresinin dönüşsüz bir biçimde tahrip olması tehditinin doğmasını koşullamıştır (ekolojik bunalım denen de budur). Bu tehditin bilincine varılması, insanın doğa karşısındaki tutumunu baştan sona yeniden düşünmesine ve sanayi devrimi dönemlerinin metafizik görüşlerini aşmasına yardımcı olmuştur. Şimdi insan yeryüzü doğasının organik karmaşık sisteminde yalnız bir öğe olduğunu duymaktadır artık; bu sistem içinde özne/nesne etkileşimi karmaşık, tarihsel açıdan çelişkili bir süreçtir. Bu bağlamda, özne/nesne ilişkilerinin birliği görüşünün önemini belirtmeliyiz; çünkü, bu birlik içinde, insandan bağımsız bir doğa, yalnız edilgen bir çevre gibi değil, emeğin gereci gibi değil; bunun yanı sıra, özne/nesne ilişkisinin belli bir doğrultusunda etken bir yan gibi kendini gösterir.

Ekolojik durum, çevre incelenmesi sorununu ortaya getiriyor; ama, bu çevre artık gezegen üzerinde eldeğmemiş bir çevre değildir gerçekte. Daha doğrusu, çevre, insanın tüm (globale) etkinliği içinde sürüklenip gelen bir öğedir. Nitekim, bu yüzden ekolojide, nesnenin incelenmeside aynı zamanda öznenin ince-

lenmesi oluyor (burada, daha önce Kant'ın formüle etmiş olduğu, felsefenin o klâsik sorunuyla yeniden karşılaşıyoruz.)

Özne/nesne ilişkileri sorunu, ekolojik öngörü sorunlarıyla bağlantısı içinde ayrı bir anlam kazanır. İnsan/doğa bağıntılarının uyumlu hale getirilmesi doğal nesnelerin optimal yönetimi (gestion) sorunlarından ayrı düşünülemez; bu yöntemin ekolojik öngörüsü, zorunlu bir öğedir ve gerçekte, Yer-küresi biyosferinde özne ile nesnenin karşılıklı ilişkilerinin kestirilmesi demektir. Bu bağıntılar sistemi her zaman geleceğe açıktır; işte bu durum da ekolojik öngörüye gerçekten diyalektik bir nitelik kazandırır.

Ekolojinin yöntembilimsel çözümlemesi, başka bir felsefi ilkeyi çok açık bir biçimde ortaya koyar: Gelişim.

İnsandan önce ve insansız doğanın gelişimi, doğal sistemlerin, özellikle de biyosfer gibi bütünsel (globale) bir sistemin kendiliğinden işleyen özdönüşümü ile birlikte gidiyordu. İnsan toplumunun oluşmasıyla birlikte, doğal sistemlerin insan tarafından güdümü sorunu ortaya çıktı. Belli bir evreden sonra, doğanın gelişimi (biyosfer ölçeğinde gerçek durum budur) özgül bir nitelik kazanır: Bundan böyle o, insanın ereklerine bağlıdır. Doğa yasalarının etkisi bütün düzeylerde kendini gösterir, toplum da içlerinde olmak üzere; insan, bu yasaları öğrenip doğru bir biçimde uygulayarak, ters yönde bir düzenlemeye (regulation) girişir bunu da doğanın güdümü diye adlandırmak gerekir herhalde ve bu düzenleme doğanın gelişimini insanın ereklerine bağlı kılar. V.Vernadski'nin, yönetici güç olarak aklın hüküm sürdüğü noosfere, biosferin dönüştüğünü gördüğü yer de burası olmalı.

Dünyanın maddi birliği ilkesinin yöntembilimsel kapsamını, daha önceki söylediklerimizle bağıntısı içinde belirtmeye çalışalım; bu ilke, insanın doğayla olan iki yanlı karşıtlığını aşmakta yardımcı olur ve bilimi, bunların gerçek birliğini araştırmaya yöneltir. Doğanın güdümü bir .... dikta, bir keyfilik değildir, doğayı ezmez, baskı altında tutmaz (çünkü, böyle bir tutum her zaman onun tahribiyle sonuçlanır); tersine, bu güdüm, bütünsel insan etkinliği üzerine organik bir yolla bağlanıp dokunmuş ve toplum ile doğanın kendi ortak gelişimi içinde uyumlu etkileşimini sürekli olarak sağlamayı amaçlayan eylemlerin karmaşık bir bütünüdür.

Ekolojinin bir başka önemli özelliği de, onun açık bir biçimde öngörücü (pevisioniste) bir nitelik taşımasıdır. Ekolojinin görevi, yalnızca insanlığı gelecekteki tehlikelere karşı uyarmak değil; yanı sıra, bu tehlikeleri önlemektir de. Bunun için o tanımı gereği, geleceğe dönüktür ve ekolojik öngörü (prévision) da onun asıl sorunudur.[12]

Bir bilanço çıkarırsak, diyebiliriz ki, günümüzün bilimlerinde işlerlik gösteren en azından üç süreç vardır: Fizikleştirme (physicisation), biyolojileştirme (biologisation) ve ekolojileştirme (ecologisation) gibi. Bunları birbiri karşısında görmek yanlıştır. Tam tersine, diyalektik etkileşimleri, birbirini tamamlamaları dışında başka bir yolla onları anlamamız olanaksızdır.

Fizikleştirme, karmaşık (subtil) ve kesin fiziksel yöntemlerin bilginin öbür alanlarına girmesi, katılması; bu alanların surekli ve genel ve kesin kuramların ortaya çıkarılmasına yol açabilen biçimlendirilmesi (formalisation) diye özetlenebilir. Bu anlamda fizik, doğa bilimlerinin en gelişmiş bir bölümü idi ve hâlâ da öyledir; çünkü, bilimlerin bütününe başlıca yöntembilimsel katkıyı yapan odur. Bununla birlikte, fizikçileri dünyanın açıklanması tekeline, tüm var olanların salt fiziksel bir yolla yeniden-kurgulanmasına sahip çıkmaları doğru olamaz; çünkü, hiçbir kuramsal çaba, fizik terimleriyle, biyolojinin ya da sosyal olayların belgeli kanıtlı tartışmasını yürütemez. Sosyal bilimler ile biyoloji fizikten türemez; tersine, onlar fiziği nitel bir yolla tamamlarlar ve böylece dünyanın sistemik, karmaşık bir betimini yaratırlar.

Bilimin biyolojileştirilmesi, bilgilenme sürecinde, indirgeme ve çözümleme yollarının bütünsel yapıların yasalarının yeniden-üretimiyle bireşimsel sistemik-yapısal yaklaşımla birleştirmek yeteneğine bağlıdır. Bilime evrimci fikirlerin sürekli olarak girmiş olması da, biyolojileştirmenin bir başka yanıdır.

Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, çağcıl bilimlerin ekolojileştirilmesi, ne özel bir bilim yaratmaktan, ne de oluşmuş bulunan doğal bilimlerin dilini sadece ekolojileştirmekten ibarettir; tersine, bilimsel bilgiyi, insanın gelişimindeki gerçek düzeye karşılık olan düşünsel bir çatı ile donatmaktan ibarettir. Şimdiki durum insanlık ile doğanın etkileşimi sorununu her gün daha çok ısrarla ortaya koyduğu sürece, bu etkileşimin henüz olgunlaşmakta olan kuramı, yani ekoloji, günümüz bilimlerinin düşünsel lideri olacaktır.

NOTLAR

1. İ.T.Frolov, "Çağdaş biyolojik bılgilenmenin öz-yapısı", **Voprossy filossofii**, 1972, Sayı: II, s.41
2. V.İ.Vernadski, **Yeryüzu biyosferinin ve çevresinin kimyasal yapısı"** Moskova, 1965, s.328 (Rusça)
3. G H.Khilmi, **"Biyosfer üstüne bilimsel görüşlerin bugunkü durumu"**,Biyosfer incelemesının yöntembilımsel yanları, Mosk., 1975, s.91-100 (Rusça)
4. S.Stankovıç, 'Ekolojide yöntembilımsel görüşler' **Diyalektika**, Beograd, 1971. Broj 1, Godına VI, s.39-40)
5. E V.İlienkov, 'Soyut ve somut sorunu', **Bilimsel bilginin çözümlenmesi**, Moskova, 1970, s.91 (Rusça)
6. L.B.Bajenov, A.Y.İlyne, R.S.Karpınskaya 'Doğa bılimleri lideri üstüne', **Çağcıl bilimsel bilginin bireşimi**, Moskova, 1973, s.131 (Rusça)
7. Bu sav garip görünebilir ve bu iki bılımin günümüzdeki gerçek ilişkisine ters düşebilir. Ama unutmayalım ki, kuramsal bıyoloji, kuramsal fizikten birkaç yüzyıl daha gençtir: Dolayısıyla, günümüzdeki durumlarından çok, gelişim eğilımlerını birbiriyle karşılaştırmak daha yerınde olur. Bu arada, fiziğin global nitelığından, bulgusal gızil gücünden, hele hele kuramsal fiziğin biyolojinin gelışımi ıçın çok yararlı olacağı gerçeğinden de kuşkuya düşmemeliyız.
8. E.K.Federov, İ.B.Novik, 'İnsan ile doğal çevrenın etkileşim sorunları', Voprossy Filossofi, 1972, Sayı: 12
9. J W.Forrester, **World Dynamics**, New York, 1971.
10. D.H.Meadows, **The Limitsto Grwth**, New York, 1972.
11. İ.T.Frolov, Çağdaş biyolojik bilgilenmenin öz yapısı, s.33-34
12. İ.B.Novik, A.V.Katsura, 'Ekolojik öngörü ve biyosfern optımicasnu', **Filossofié naouki**, 1973, sayı: 3

Özel Bölüm

insan-doğa ilişkisi formasyonel ilişkidir

ö.bedri canatan

İlk kez endüstriyel gelişmişlik bakımından ileri ülkelerde, marjinal toplumsal akımlardan biri olarak otaya çıkan "yeşilci" hareket, sanayinin doğada yarattığı görünür tahribata karşı bir tepki bilinci olmaktan çıkarak Avrupa çapında politik bir güç durumuna yükseldi. Ancak, endüstri toplumlarının gündemine kattığı yenilikler bakımından "yeşilci" hareketlerin etkisi, politik etkilerinden çok daha geniş oldu. Doğa-insan ılişkileri alışılmadık bir önem kazandı ve toplumsal-politik bütün kesimlerin ilgisini çeker hale geldi.

Tartışılmakta olan şey artık, yeşilci hareketlerin çıkış bilincini oluşturan "çevre kirliliği" değildir. Sorun sadece gelişkin endüstrı toplumlarının sorunu ve sanayileşmenin sonuçlarından biri olarak ele alınmamaktadır. Tartışılmakta olan, insanın doğaya karşı temel duruş biçimi olmuştur artık. Konunun bu boyutta tartışılıyor olması demek, insanın yeryüzünde geçirdiği bugüne kadarki evrim çizgisinin temel biçiminin tartışılıyor olması demektir. Evrimin klasik biçimine ilişkin tartışma, ister istemez yeni bir evrim modeli arayışını da içinde taşıyor. Böyle olunca da sorun ekonomik, sosyal ve siyasal veçheleriyle bütün insanlığı, bütün ideolojileri ve düşünce sistemlerini ilgilendiriyor. Bundan sonra artık doğaya ve insana dair tartışmamız, tartıştığımız pek çok konu arasında bır "çeşni" olmayacak, global bır hüviyetle karşımıza çıkacaktır. Global sorunlar dünyadaki mevcut bütün ilişkilerin global portresi ile yakından bağlantılarıyla birlikte bakmadıkça da bu sorunları yeterince kavramamış olacağız.

Global tez şudur: Bir kaç temel nedenden dolayı insanlık bugüne kadar sürdüregeldiği yaşama tarzını sür-git devam ettiremez. Nedenlerden biri nükleer olanıdır. Yarattığı uygarlığa doğanın verdiği yanıtlar nedeniyle de insan yaşamı rısk altına giriyor; klasik ölçülerini yitiren doğa ölüyor. Yaşadığımız evrim tarzı içinde, dünyanın yarıdan fazlası olan "üçüncü dünya" evrimin dışında ve doğanın dolaysız tüketicisi durumunda kalıyor. Bu global kapsamlı problemleri klasik evrimleşme tarzı içinde çözebilmek mümkün görünmediği gibi, bu problemler sürdükçe klasık yaşam tarzını sürdürmek de imkansızlaşıyor. Doğa-insan ilişkisinden kaynaklanan global probleme bu nedenle aynı zamanda insanlığın bilimsel, sosyal kültürel ve siyasal gelişme sorunlarının genel bağlamı içinde bakmamız gerekmektedir.

Global sorunlara karşı iki belirgin yaklaşım görüyoruz. Bunlardan birincisi, üstünde yaşayan insanlarla birlikte yerküreyi kavramsal bir bütünlüğe indirgiyor. Şöyle bir soyutlamadan yola çıktığı söylenebilir: Bütün insanlar sonuçta insandırlar ve onların evrende tek bir dünyası bulunuyor. Öyleyse insan türü, insan olmanın bilinci aracılığıyla kendi türünün bütünlüğünü kurabilir; bu türün kendini tür olarak kavrayacağı bir yeni bilince ihtiyacı vardır. Bu düşünüş tarzının belli bir felsefi cazibesi yok değildir; ama bu haliyle bu düşünüş tarzı bir-kaç bin yıldan daha yeni değildir. İnsan için düşünülmüş idealin bu ideale götüren en ideal yol olduğu her zaman sanılmış ve bu bir tarih bilinci olarak da itibar görmüştür; ancak gerçek tarih bu bilinçten değil, somut şeraitten çıkmıştır. İnsanın bugünkü somut şeraitince belirlenen ahvali üzerine **hepimizin dünyası** inşa edilemiyor. Bu ahval "Afrika ortak evimiz" ya da "Sansibar bizim yurdumuz" demeye de izin vermiyor. Öyleyse, dünyayı global bir bütün olarak görmemizi gerekli kılan global sorunlara yaklaşırken bu global bütünlüğün içeriğini gözardı etmekten kaçınmak, dolayısıyla global bir evrimi, global bütünlüğün içinde yeralan elemanların herbirinin evrimini de kapsayan zenginlikle düşünmemiz gerekiyor. Örneğin; uygarlığın en ileri (bilimsel, kültürel vb.) formudur diye kapitalizmi esas alan ve global evrimi bu formu **insani rotüştarıyla** sınırlayan tasarılarda üçüncü dünyanın evrimi peşinen reddedilmiş, ayrıca, sosyalizmin daha gelişkin bir formasyon olup olmadığı tartışması dışlanmış olur.

Dünyanın global bütünlüğünü kavramsal düzeyde çarçabuk elde eden bu birinci yaklaşımın karşıtı -ve ikizi- de şudur: Çatışan çelişkilerden mürekkep dünyamızda insanlar,insanlar olarak bulunmuyorlar; uluslar, sınıflar, kültürler, ideolojiler ve sistemler olarak karşı karşıya duruyorlar. Bu somut ahval global bir payda oluşturmaya izin vermez. Aslında yarattığı, global sorunlar diye uydurduğumuz şey, saydıklarımızdan birinin, ondan kurtulmakla kurtulmamız mümkün bir sorunu insanlığın sorunuymuş gibi göstermemizdir. Bu düşünüş tarzı karşıtına göre "klasik" gözükse bile gerçekte klasik değildir. Tarihi önce düz okumakta ve haklı olarak, global sorunun kaynağında kapitalizm vardır sonucuna ulaşmaktadır. Ama bu kez aynı tarihi "tersinden okumakta", öyleyse, kaldırın kapitalizmi global sorunlar bitsin demektedir.

Global sorunları etraflıca kavramamıza ve sağlıklı çözümler düşünmemize bu iki yaklaşımın yeterince kolaylık sağladıkları söylenemez. Ama bu düşünüş biçimlerine, ortaya konulmuş kesin bir doğru varmışçasına yanlış da diyemiyoruz. Ama bu iki düşünüş tarzını, kendilerini Marksist düşünüş tarzının kendisi veya herhangi bir varyantıymış gibi ileri sürmeleri kabul edilemezdir. Olsa olsa global sorunların böyle anlaşılması, olaylara ve olgulara Marksizmin içinden bakmayla dışından bakmak arasında hiç bir fark bulunmadığı anlamına gelir. Halbuki bu fark, sadece Marksist bir tutum alabilmiş olmak için değil, hatta bunun için hiç değil, global sorunlara karşı bilimsel olabilmek bakımından büyük önem taşıyor. Ayrıca örneğin, insan-doğa ilişkilerinden kaynaklanan global problemlere andığımız açılardan yaklaşmanın Marksizme maledilmesi, Marksizmin bu konuda atfadığı, göremediği, ihmal ettiği gibi, çok da haklı olmayan tezlere dönü-

şebilir. Bu nedenle, Marksist felsefenin konuyu nasıl ele aldığına, bu ele alış tarzının bugünkü global sorunları ne ölçüde açıkladığına bakmamız gerekiyor. Kanımca, Marksizmin insan-doğa ilişkisini ele alış tarzını bugünkü doğadan yana sorunlar karşısında, yeniden düşünülmüş olarak temellendirebilmek mümkündür. Marksizm doğayı ihmal etmemiş, tam tersine onun insanla ilişkisinden bilimsel tarih anlayışını çıkarmıştır. Nasıl?

Marksist felsefe doğayı öyle verilmiş bir bütünlük olarak, insanı da bu bütünlüğün içinde düşünmüştür. Marksist felsefeye dayanarak doğanın bütünlüğü dışında bir insan düşünülemez. Bu böyle olmakla birlikte insan maddi doğaya indirgenmiş olmamaktadır; çünkü Marksist düşünüşe göre insan doğallığının elde edildiği yer doğa değildir; toplumdur -ki toplumsallığı insanın yegane doğallığıdır. Doğallığının bu çok özgün biçimi insana doğa ve doğal bütün varlıklardan ayrı bir nitelik verir. Bu niteliği aracılığıyla felsefe doğa-insan ilişkisine, doğanın, ölçüsü kendinde öteki bütün ilişkilerinden farklı bir anlam verebilmiş, insanı **ayırdedebilmiştir.** Doğadaki bütün ilişkiler, örneğin antiloplarla aslanların, örümceklerle sineklerin sayısal ilişkilerinde yatan ölçüyü verir ve bu ölçülerle kendi düzenini doğrularken, insan doğa ilişkisi böyle bir ölçü ve sürekli doğrulanan bir düzen vermemiştir.

Vermediğini bugün keşfetmiş değiliz. İnsan kadar eski ve sadece **insana göre** bir anlam veren "doğal afetler" diye bir kavramımız var. Bu "afetler" doğanın olağan düzeni içinde olması gerekli ve zorunlu gelişmelerdir. **İnsan için** gerçek bir afettirler. Öyleyse insan varlığı doğada verilmiş, fakat doğaya karşı bir özellikle birlikte verilmiştir. Demek ki, insan olarak hem doğanın düzeni içindeyiz, hem bu düzenle çelişki halindeyiz. Bu bir paradoks değil, yalnız insana mahsus bir durumdur. Ama bu noktayı bize ancak iyi düşünülmüş bir insan tasviri açıklayabilir. İnsanın insan olarak varlığı ile doğa arasında bir çelişki olduğunu, insanı doğanın bütünlüğü içinde gördüğümüz için düşünemeyiz, düşünmemiz insanı doğanın bütünlüğü dışına çıkarmamız olur, bu da insana dair bilgimizin idealizmle sakatlanması sonucunu doğurur. Halbuki doğanın insanla bir çelişkisi yoktur, fakat insanca faaliyetiyle derin bir çelişkisi vardır. İnsanın faaliyeti onun evriminden, evrimi de uygarlığından başka birşey değilse çelişki uygarlıkla doğa arasında varit bir çelişkidir. Böyle görmek insanın tarihsel gelişimini onun doğaya karşı verdiği sür-git mücadeleyle açıklamak demektir. Marksist felsefe insani evrimi insanın doğaya karşı mücadelesi olarak açıklayan tek felsefedir. Bu düşünüş tarzı **insan** olarak kavramlaştırdığımız **şey**'in ne olduğunu da veriyor. Doğayla özdeş **varlık** yanımız değil, doğaya karşı durduğumuz faaliyet yanımızdır insan yanımız.

Çelişkilerden mürekkep doğa bu çelişkilere "özel" bir yanıt vermiyorsa bunda anormallik yoktur. Çünkü doğa bu çelişkilerle kendi temel düzenini ifade etmektedir. Ama doğa, aynı türden olmayan insanla çelişkisine de "özel" bir yanıt vermemiştir. Ne var ki eğer bugün bilimin söylediklerinde küçük bir doğru-

luk payı bulunuyorsa, bu demektir ki, doğa insana vereceği yanıtı 5 - 10 binyıl geciktirmiş oluyor. Bu yanıtın, bugünkü ahvalin devamıyla önümüzdeki çağda kesin çizgileriyle ortaya çıkacağı anlaşılıyor. Gecikme doğanın insan faaliyeti karşısındaki kesin üstünlüğünden dolayıdır. Ama insan, bugüne ulaşan uygarlık çizgisinin her adımında doğanın üstünlüğünü aşındırmayı başarmış, kendi konumunu doğaya karşı güçlendirmiştir. Bugünkü uygarlığı ile insan artık doğaya karşı kendi üstünlüğünü ilan edebileceği bir noktadadır. Tartıştığımız özgül tarihsel moment de işte bu, insanın doğaya karşı mücadelesinde tam da kazandığını sandığı zamanda kaybedip etmediğidir.

Doğayla ilişkisi böyle verildiği için böyle bir evrim yolu izlemiş bulunan insanlığın bundan sonrası için kendine yeni bir model araması, yarattığı uygarlığı bir de bu açıdan yargılaması gerekiyor mu? Bilimin verdiği sinyallere itibar etmeli mi? Mevcut durumu "doğa elden gidiyor" diye formüle etmenin karamsar burjuva felsefiyle ilişkisi nedir?

Marksistlerin bu sorularla ilgilenmeyi ihmal ettikleri doğrudur. Sosyalist demokrasiler düne kadar bu sorulardan çıkması muhtemel alternatiflere kapalı olmuşlardır. Bugün bile, masum "yeşil" eğilimlere "yıkıcı" faaliyetler gözüyle bakan sosyalist demokrasiler vardır. Bu bakış açılarının neyi kurtardığı maçhuldür ama insanın evrimine dair Marksist perspektifi daralttıkları besbellidir. Halbuki Marksizm insan-doğa ilişkilerinin sür-git çelişik karakterde olmayacağına, bunun bir uyum ilişkisi olacağına dair varsayımlar geliştirmiştir. "Uygarlık krizi" diye adlandırılan bugünkü dünya ahvalinin ortaya çıkardığı yeşilcilik, feminizm ve sair alternatif hareketlere "aşırı" bir ilgiyle bakan bazı Marksistlerin sandığının aksine, Marksizm bu konularda en yetkin yaklaşımları oluşturmaya hâlâ (!) elverişlidir.

Marksist düşünce sistemi içinde insan-doğa ilişkisi dolayımsız bir ilişki olarak alınmamıştır. Yani bu ilişki, insanın doğayı hoyratça kullanıp tüketmesinde veya kirletip öldürmesinde ifadesini bulan bir ilişki değildir. Doğayla ilişkinin bu somut tarzıyla bilimler ilgileniyorlar ve genel olarak "yeşilcilik bilinci" de bu çerçeveyle ilgileniyor. Marksizmin insan-doğa "ilişkisinin" Marksist yorumunu kirlenen Haliç de ve bu ilişkinin normalleşmesini de "Dalan"da bulamayız.Her insanın doğayla böyle dolayımsız ve somut bir ilişkisi elbette mevcuttur ve bundan da doğan sonuçlar da vardır. Ancak belirleyici olan ve bugünkü doğa kökenli global sorunların kaynağında bulunan ilişki, ayrıca her inasının, yaşadığı toplumsal formasyon arcılığıyla kurduğu doğa ilişkisidir. Bize bugünkü durumu tarihsel mantığı ile birlikte veren bu ikinci tür doğa ilişkisidir. Örneğin, SEKA'da hergün binlerce ton ağacı kağıda çeviren bir mühendisin, veya Basel'de artığını Ren nehrine döken Sandoz yetkilisinin doğaya karşı bu tavrı formasyonel bir ilişkidir. Buna toplumsal ilişki ya da toplumsallık aracılığıyla kurulmuş ilişki de diyebiliriz. Bu ilişki varken ve kaçınılmaz olarak işlerken bu aynı insanların doğayla kurdukları bireysel dolayımsız ilişki ne denli güzel ve insani olursa olsun sonuç değişmez. Bu bakımdan tartışmayı toplumsal türden olan doğa ilişkisini elç alarak başlatmak veya zaten yüzelli yıl önce burdan başlatılmış olan tartışmaya geri dönmek gerekiyor. Doğayı insandan kurtarmak için yola çıkan fel-

sefenin Malthius'dan daha fazla söyleyeceği yoktur. Fakat doğayı belli bir örgütlenme biçiminden kurtarmayı düşünüyorsanız, işte bu bugün de tartışılmaya değer bir felsefi çıkış noktası olabilir.

Bütün müsibetlerin müsebbibi olarak gördüğümüz kapitalizm doğaya ilişkin global problemlerin de sebebidir. Böyle söylense çok mu vulger oluyor? Hem evet, hem de hayır. Bununla anlatılmak istenen neyse, açıklamanın vulger olup olmadığı da ona bağlı olacaktır. Marksistlerin klasik yaklaşımıyla, kapitalizm herşeyi, bu arada doğayı da öldürüyor ise, bu çok kaba bir açıklamadır. Buna göre sosyalizmin doğayı kurtarmış olması gerekirdi ki, böyle bir gelişmeye rastlanmadı. Doğanın ölçütlerinin bozulmasında ölçüsüz kapitalist yaşam tarzının payı en baştadır ve ama bugünkü temel doğa sorunlarının oluşmasında kapitalizmiyle, sosyalizmiyle, üçüncü dünyasıyla dünyanın rolü bir bütündür. Sonuçtan kapitalizm sorumludur derken dile gelmesi gereken şey bir ele alış tarzı olmalıdır. Kapitalizm işte bu doğayı ele alış tarzının doğrudan kendisi olup aynı zamanda onun formasyonel son biçimidir. Bunu saptamak için illaki antikapitalist olmak gerekmiyor. Bugün uç vermeye başlamış bulunan ve bilim çevrelerine göre yakın bir gelecekte evrensel felakete dönüşeceği kesin olan süreçler endüstrileşme çağının ürünüdürler. Endüstrileşme çağına damgasını vuran veya bu çağın örgütsel biçimi olarak oluşan şey kapitalizmdir. Sosyalizm ise, elde ettiği kimi olanaklara rağmen genel çerçevesi itibarıyla doğaya aynı biçimle yaklaşmış, ya devraldığı yerden ya da yeni baştan, endüstrileşme doğrultusunu aynen sürdürmüştür. Doğayla ilişkilerde sosyalizmin geleneksel yaklaşım tarzının tek başına değştirmeye gücü yetseydi bile kapitalizmin varlığından ötürü sonucun gene bugünkü gibi olacağı söylenebilidi , fakat özel mülkiyetin kabaca dahi olsa ilgası sosyalizme bu konuda bazı olanaklar sağlıyordu; bu olanakların kullanılması yeni açılımlar yaratabilirdi. Dünyanın öteki yarısı olarak "üçüncü dünya" - ki bu üçüncü dünyayı hem kapitalist, hem de sosylasit sistem içine yerleşmiş bir kategori olarak düşünmek daha doğru olur, doğrudan bir doğa tüketicisi durumunda kalmış olmakla zaten tartışmamızın da dışında kalmıştır ve bu kesimin evrimi, dünyanın global evrimi içinde ancak bir klasik anlam kazanacaktır. Demek ki sorun, son biçimi kapitalizm olan uygarlık çizgisinin global aşılmasında, bunun mümkün olup olmayacağında yatıyor.

Marksist felsefenin şu temel varsayımı, bilimsel tarih anlayışını altüst etmeden yeni bir evrim arayışında yol gösterici olabilir: Kapitalist yaşam tarzının global aşılmasıyla birlikte hem insanlararası ilişkilerde, nem de insan-doğa ilişkisinde yeni bir dönem başlayacaktır. Bu başlangıç insanın doğaya karşı değil, onunla uyumlu evrim sürecine gireceği yeni bir çağ olacaktır. Bu çağda insan hem doğayı ve hem de kendini insanca temellük edebileceği bir yerde olacaktır. Bu yerde gereksinimler insanca gereksinimler olacakları için öteki insana ve doğaya duyulan ihtiyaç "sorun" çıkarmayacaktır. (1844 El Yazmalarından)

Bu varsayımı olduğu gibi alırsak; "endişeye mahal yoktur, nasıl olsa günü gelecek, insanla birlikte doğa da kurtulacaktır; ötesi burjuva felsefi karamsarlığından başka bir şey değildir" demekten öteye geçmiş olmayız. Karamsar felsefeye

değil de bilimin objektif sesine kulak verirsek, sadece insan türünü değil, onunla birlikte doğanın da kurtulduğu evrimin başlagıcını yakına çekmek gerektiği çıkıyor ortaya. Bunun başka bir anlamı da, insanlığın kapitalizmle yeterinden fazla oyalandığı, onu aşıp yeni bir uygarlığa geçmekte geciktiği ve bu gecikmenin faturasının da ağır bir yük olarak çıkıp geldiğidir. Bu nedenle "yeni bir evrim modeli" önermesi Marksist düşünce kapsamında kapitalist yaşam tarzının reddiyle eşanlamlı olarak düşünülmek zorundadır. Böyle olmakla beraber, Marksizmin klasik önermesiyle bugünkü önermesi (Yeni bir evrim yolu aramak gerektiği Marksist felsefecilerin ve politikacıların başlattıkları bir tartışmadır) arasında fark yok değlidir. Tersine, kapitalist yaşam tarzının **şu yoldan** değil de, **bu yoldan** aşılacağına ilişkin Marksist düşünüş ile klasik Marksist düşünüş arasında önemli çelişkiler ve açıklanmaya muhtaç paradokslar vardır.

Yeni bir evrim modeli, "model"in portresinin ortaya çıkmasından önce aile kimi kavramsal çelişkiler içerecektir. Herşeyden önce, böyle bir yeniliği gereksinim haline getiren temel faktör kapitalizmdedir. Onun "aşılması" haline göre bir evrim düşünmüş ve bunu bilimsel ve klasik bir tarih bilinci haline getirmişken, şimdi onun da (kapitalizmin) evrimini içeren global bir evrim düşünmek zorunda kalıyoruz. Halbuki, global sorunların altını kurcaladıkça orada kapitalizmin mantığını görüyoruz. Doğa üzerine titizliklerimiz de bizi aynı noktaya götürüyor. Ve bütün bunların kötü niyetten değil kapitalist yaşam tarzının genetik özelliklerinden kaynaklandığını yeni bir kanıta ihtiyaç göstermeyecek kesinlikte biliyoruz. Öyleyse dünyanın global evrimi kavramında saklı bulunan **kapitalizmin evrimi** kavramı bir Marksist önerme içindeyse, yaşamın kapitalist tarzının reddi anlamına gelecektir. Kapitalist yaşam tarzının reddi sadece doğa için değil, nükleer ve militarist bütün riskleri ortadan kaldırmak, üçüncü dünyanın da evrime katılmasını sağlayabilmek bakımından önkoşululudur. Global bir evrimin tarihsel mantıksal engeli değişmemektedir; kapitalist yaşam tarzı olarak kalmaktadır.

Buraya kadar yaklaştığımız biçim altında, kapitalist yaşam tarzının global evrimin önkoşulu haline geliyor. Kapitalist yaşam tarzının reddi ise zamanda kapitalizmin reddi anlamına gelmektedir. İster yaşam tarzı diyelim, ister yapısal bütünlüğünü vurgulayalım ya da sırf özel mülkiyete indirgenmiş özüyle tarif edelim, kapitalizmin reddi hangi kapsamda konulursa konulsun bu mutlaka ekonomik, sisyasal, kültürel, ideolojik ve ahlaki bir dizi dönüşüm süreçlerini içerecektir. Global sorunların aşılması bağlamında bütün bu dönüşümler **birlikte** gereklidirler ve bugüne baktığımızda, mevcut toplumsal yapıların tamamı, derece derece bu kapsam içine girmektedirler. Başka bir deyişle Marksizmin öngördüğü anlamda bir evrimsel değişimin olabilmesi için, dünyanın en az yüzyıldır içinde bulunduğu ve henüz hiç bir yerde tamamlanmış olmayan ve kapitalizmi aşmaya matuf bulunan süreçlerin, bu aşamadan sonra artık evrensel bir profil verecek tarzda sürmesi gerekiyor. Kısaca, değişimin kapsamı sosyalist dünyayı da, kapitalist dünyayı da kapsıyor ve ancak burdan çıkacak perspektife bağlı olarak dünyanın "üçüncü" yarısını da içine alıyor.

Yerküre üzerinde "doğanın kolektif temellükü", bir bütün olarak dünyanın ortak benimsenmesi anlamına geliyor. Önemli olan, **böyle bir ele alış tarzına** götüren yolu açmaktır. Bu yolun formasyonel engeli kapitalizm ise sorun kapitalizmi aşma noktasında düğümlenmektedir. Kapitalist yaşam tarzının değişik ilişkilerde, bu arada insan-doğa ilişkilerinde aşılabilmesi için yürütülen mücadelelerin önemli bir boyutunu da kapitalzmi bizatihi insanda aşabilmek oluşturuyor; son tahlilde kapitalist yaşam tarzının özel mülkiyetin kabaca ilgasıyla değil, bilahassa insanda aşılmasıyla aşılabileceğini, ve ancak insanla asılabileceği bilidiğine göre, insana dair boyut daha da önem kazanıyor. Doğa insan ilişkilerini gelişkin toplumların gündemine sokmayı ve toplumsal proğramların elementer sorunlarından biri haline getirmeyi başaran "yeşil" hareketlerin ve benzeri insiyatiflerin sosyal yaşama kazandırdıkları "renkli" yanısıra Marksistlere de önemli bir katkısı olmuş, onları kendi perspektiflerini, gene kendi teorilerine dayanarak genişletmeye zorlamıştır, Marksizm, teori olarak doğarken de kendini evrensel bir formül olarak sunuyor, kendi çözümünü global bir çözüm olarak teklif ediyordu. Golballık Marksizme yabancı değil, aksine onun özünde vardır. Öyleyse "global evrim" -Marksizmin temel varsayımlarını mündemiç- bir evrim olacaktır.

II. meşrutiyet'te doğa felsefesi ya da subhi edhem üzerine notlar

mehmet ö. alkan

II. Meşrutiyet ve sonrası Türk düşünce yazını şaşılası bir çeşitlilik gösterir. Ama, bu çeşitlilik, "düşünce üretme" olmaktan çok, Batı düşünce akımlarının aktarılması ve tanıtılmasını içerir. Siyasal düşünce tarihimiz konusunda çok değerli yapıtlar vermiş olan Şerif Mardin'in bu çalışmaları ardından vardığı önemli saptamalarından biri "... 19. yüzyıl Türk düşünce tarihinden bahs etmek mümkün değildir. Ancak bir 19. yüzyıl düşünce sosyolojisinden bahsedebiliriz..."[2] görüşüdür. Hele konu felsefe olunca, "özgün" ya da "yeni" bir düşünceden (katkıdan) söz etmek oldukça güçleşiyor.

II. Meşrutiyet'ten çok önceleri başlayan dünyevileşme süreci dinsel içerik ve anlam taşıyan "**ilim**"den, dünyevî, —pozitif— bir anlam ve içerik taşıyan "**bilim**"-e geçiş süreci ile örtüşmektedir. Bundan dolayı, II. Meşrutiyet'teki "doğa"ya, "madde"ye, "bilim"e, kısacası "dünyaya" yönelişin kökleri ve hazırlık devresi uzun ve sanıldığından daha karmaşık bir süreçte yatmaktadır.[3] Bu sürecin ve II Meşrutiyet'teki pozitivist-materyalist düşünüşün bir önemli sonucu, sonraları Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ieolojisi olacak olan "laıklik"tir.

Bilindiği gibi "İlân-ı Hürriyet" ya da "Meşrutiyet İnkılâbı" sonrası en dıkkati çeken olgu, gerçek anlamda bir "yayın patlamasıdır". Yine bu dönemde, siyasal ve toplumsal dernek ve parti kurulması sayısında da oldukça belirgin bir artış gözlemlenmektedir. Milliyetçi, Türkçü, sosyalist, Osmanlıcı, İslâmcı, feminist, materyalist, pozıtivist ve evrımcilik gibi düşün akımları da çeşitli çevrelerce savunulmaya, yayılmaya başlanmıştır. İmparatorlukta bu tür etkinliklerin yoğunlaştığı belirli merkezler vardır: Bunların başında İstanbul, Selanik[4], Manastır İzmir, Kahire, Trabzon... gibi kentleri sayabiliriz.

SUBHİ EDHEM VE II. MEŞRUTİYET'TEKİ ETKİNLİKLERİ

Baytar yüzbaşısı olan Subhi Edhem, bir yandan Manastır Askerî İdâdîsi, İstanbul Rehber-i İttihad-ı Osmanî Lisesi, Askerî Baytar Mektebi gibi okullarda "Tabiyyât" (doğal bilimler) ve "Tarih-i Tabîî" öğretmenliği yaparken, diğer yandan da yoğun bir yayın etkinliği içine girecektir. Subhi Edhem, felsefi zeminde materyalizm-pozitivizm-evrimcilik akımlarının, siyasal alanda ise Türk ulusçuluğunun savunuculuğunu yapacaktır. Bu aşamada II Meşrutiyet'ten sonraki Türk ulusçuluğunun genel düşünüşünün kaba-biyolojik-evrimci bir pozitivist materyalizm olduğunu belirtmeliyiz. Bunun bir nedeni askeri okullardaki ders izlenceleridir. Bir nedeni de yukarıda bir cümle ile değindiğimiz, "bilim"in aydınlar arasındaki üstün, vazgeçilmez ve ayrıcalıklı konumudur. Türk ulusçuluğunun idealizme yönelişi daha sonradır. Bunun bir nedeni II. Meşrutiyet'teki Türk ulusçularının özellikle "tarih", "dil" ve "iktısat" konularında topluma "yeniden yorumların" sunulması ve "siyasal-kültürel" bir "yeni-kimlik" aktarılması sırasında arayışı içine girdikleri bir ideal-mefkure"nin sonucudur. Türk ulusçuluğunun "ırkçılık", "turancılık" gibi kırılma noktaları daha sonra olmuştur. Yine bu ilk evrede "din" Türk ulusçuluğu için bir toplumsal ilerleme ve siyasal birliğin sağlanması aracı olarak görülmüştür. Subhi Edhem'in de Türk ulusçuluğuna yönelişinin bir nedeni İsmet İnönü ile Keşan'da bir süre onun emri altında beraber çalışmalarıdır. Subhi Edhem'in II. Meşrutiyet sonrasında, yazı kurullarında bulunduğu dergiler de Türk ulusçuluğunu savunan dergilerdir. Subhi Edhem'in yayın etkinliği bir yandan kitap yayımlamak, diğer yandan da dergi çıkarmak ve çeşitli süreli yayınlarda yazı yayımlamak biçimindedir. **Genç Kalemler, Hüsn ve Şiir, Büyük Duygu, Felsefe Mecmuası, Mühit-i Mesaî, Yeni Felsefe Mecmuası** ve **Servet-i Fünûn** gibi dergilerde yazıları yayımlanacaktır. Bu arada **Tabiat** (1327-1911) ve **Beşer ve Tabiat** (1919) adlı iki dergi çıkacaracaktır. Subhi Edhem ile birlikte Baha Tevfik, Ahmet Nebil, A. Rifat, M.Nermi, Edhem Nedjet, Memduh Süleyman gibi kimseler de —bazılarının siyasal yeğlemeleri farklı olmakla birlikte— benzer "meslek"in (doktrin'in) savunucuları ve yayıcılarıdırlar. Bu çevre, Batı'nın bu konuda tanınmış düşünürlerini ve onların düşüncelerini —kuramlarını— tanıtmak için yoğun bir yayın etkinliği içine girerler. Lamarck, Darwin, Haeckel ve Büchner bu etkinlikler sırasında tanıtılan ilk "tabiyyât alimleri" (doğal bilimciler)dirler.

Subhi Edhem'in —görebildiğimiz kadarıyla— yukarıda değindiğimiz türden olanlarla beraber yapıtları şunlardır:

Basılı olanlar:

— **Darwenizm**, (Manastır: Beyn-el-milel Ticaret Matbaası, 1327) [Ulûm u Tabiyye ve İçtimâiye Kütübhanesi (U.T.İ.K.) Aded: 2]

— **Ulûm-u Tabiyye Lûgatı**, (Manastır: Beyn-el-milel Ticaret Matbaası, 1327) U.T.İ.K. Aded: 1

— **Lamarckizm**, (Dersaadet: Nefaset Matbaası, 1330) U.T.İ.K. Aded: 5. [Bu yapıt, daha önce **Felsefe Mecmuası** (1913)'de yayımlanan "Lamarck ve Lamarckizm" adlı uzun yazı dizisinin biraz genişletilerek yayımlanmış biçimidir.]

— ***Tarih ve Müverrihler***, (Selanik: Osmaniye Matbaası, 1328) U.T.İ.K. Aded: 4.

— **Sosyoloji**, (Manastır: Beyn-el-milel Ticaret Matbaası, 1327)

— **Hayat ve Mevt**, (İstanbul: Nefaset Matbaası, 1329-1330) (Halk Kütüphanesi Aded: 1)

— **Fen Adamları**, (Dersaadet: Orhaniye Matbaası, 1917) U.T.İ.K: Aded: 6
— **Bergson ve Felsefesi**, (Dersaadet: Kader Matbaası, 1919) Yeni Dünya Külliyatından, Aded: 1
— **İlm-i Nebatât Tarihi**, (İstanbul: Kadınlar Dünyası Matbaası, 1917) U.T.İ.K. Aded: 3
— **İlm-i Hayvanât-ı Umumiye Medhâl**, (İstanbul: Matbaa-ı Orhaniye, 1918) Askerî Baytar Mektebi Ders Notlarından, Aded: 3
— **Tıbbî ve Zıraî İlm-i Nebatât Dersleri**, (Dersaadet: Şirket-i Mürettibiye M., 1333) Askeri Baytar Mektebi Ders Notlarından. Aded: 1
— **Nevsâl-i Baytarî**, (İstanbul: Agop Matyosyon Matbaası, 1918)
— **Musahabeler**, (Subhi Edhem, **Fen Adamları**, s.19'da bu yapıtın yayımlandığından söz edip, göndermelerde bulunuyor.)

Basılı Olmayanlar:
— **İlm-i Hayvanât Dersleri**, (Bkz. **İlm-i Nebatât Tarihi** s.23 dn/1)
— Kâinatın Muammaları, (Bkz. **Lamarckizm**, s.10 dn/1 ve **Serbest Fikir Mecmuası**, No 3-15 (15 Mayıs 1330) s 4 "Baha Tevfik" makalesi.)
Bu yapıtın ilk iki bölümü daha önce **Felsefe Mecmuası** (1913) No: 1-10 arasında yayımlanmıştır. Buradaki çeviriyi Baha Tevfik ve Subhi Edhem üstlenmişlerdir Baha Tevfik'in 1330'da ölümü üzerine, Subhi Edhem çeviriyi kaldığı yerden sürdürerek tamamladığını ve yayınlamak üzere olduğunu yazıyor.
— **Goethe ve Schiller'in Hayat ve Kitapları**, (Bkz. "Alman Edebiyat Tarihine Umumi bir Nazar" **Genç Kalemler**, No: 21 (16 Mayıs 1327) Cild III, s 216 dn/1.)
Bu yapıtın yayımlanacağı "M. Şevket Bey ile küçük bir eser te'lif etmek üzereyiz, pek yakında tab' edilecekttir" biçiminde veriliyor.
— **Dimağ ve Bünyesi**, (Bkz, **Tarih ve Müverrihler**, arka kapak)
— **İlm-i Teşrih Tarihi**, (Bkz. **Fen Adamları**, s.26 dn/1)
— **İlm-i Hayat Tarihi**, (Bkz. **Fen Adamları**, s.154 dn/1)

DOĞA FELSEFESİ VE FELSEFE-İ TEKÂMÜL YA DA EVRİMCİ KURAMLAR

Subhi Edhem'in yukarıda —eksik— bir listesini verdiğimiz yapıtları, yayımlandıkları dönemlerde ilgi ile karşılanmışlardır. Özellikle Darwin ve Lamarck üzerine olanlar bu ilgiden en çok payını alanlardır.[5] Ayrıca aynı ilgi, ilk geniş kapsamlı ansıklopedik "Bilim Sözlüğü" olan "**Tabiyyât Lûgatı**" için de gösterilmiştir. Yine **Fen Adamları** adlı yapıtı da kendi alanındaki ilk örneklerdendir.

Subhi Edhem'in uzun yapıt listesinin yanısıra, ondan çok daha uzun bir "yazı" listesi vardır. Yazılarında işlediği konuları; evrim kuramları ve kuramcıları, doğal bilimler ve bilimciler, Batı felsefesi ve tarihi, Batı bilimi ve bilim tarihi, Türk ve İslâm doğal bilim ve tarihleri biçiminde sınıflayabiliriz. Ayrıca edebiyata ve siyasete ilişkin yazıları da vardır.

Subhi Edhem, **Darwenizm** adlı yapıtını, Manastır Askerî İdâdîsinde "Tarih-i Tabîî" derslerini izleyen öğrencilerin "evrim kuramına" karşı gösterdikleri ilgi üzerine yazmıştır. Bu yapıtını derslerini ilgiyle izleyip onu bu konuda bir kitap yazmaya teşvik eden öğrencilerine "ilk talebelerime" diye ithaf etmiştir.[6]

Bu yapıta yazdığı önsözde "ananât-ı kadîme" (eski gelenekler)den kurtulma ve "cihan medeniyetine" ulaşma zorunluluğu önemle belirtilir. Bu yapıt, Ahmed Mithad'ın ilk kez **Dağarcık**'da değindiği Lamarck ve kuramı ve Ali Sedad'ın

"Kavaid-el Tahavvülât fi harekât el zerrat" [(Dersaadet: Osmaniye Matbaası, 1300) iç. s.163 vd. özellikle s.166-170] adlı yapıtı ile II. Meşrutiyet'te yayımlanmış çeşitli dergilerdeki makaleler bir yana bırakılırsa Darwin ve kuramına ilişkin ilk geniş kapsamlı eser niteliğindedir. Kitabın bölümleri şunlardır: "İcmâl-i Tarihî" (tarihsel özet), "Menşei-Envâî" (türlerin kökeni), "Tahvil Kanunları" (değişim yasaları), "Mübareze-i Hayat" (yaşam savaşımı, mücadelesi), "Istıfa' " (selection-ayıklanma), "Veraset" (kalıtım) ve "Tasallub" (çaprazlama)dır.

Subhi Edhem, Darwin'in hemen tüm görüşlerine katılır.[7] Ama, "... Darwen nazariyesinde birçok muğlak, mübhem ve bilhassa muhtac'ı i'zâh noktalar mevcuddur. Lâkin onun hiçbir vakıt aslı sarsılmamıştır, sarsılmayacaktır.. "[8] Darwin, hem evrim felsefesini bugünkü ulaştığı düzeye getirmiş hem de "... ananâta merbut itikadları, hurafeleri tezelzüle (sarsıntıya) uğratmıştır. "[9]

II Meşrutiyet'te "bilim"e verilen özel anlama değinmiştik. Bu anlam, A.Comte'un "üç hal yasası"nın üçüncü aşamasını simgeleyen "pozitif dönem"deki bilim'e verilen anlamla eşdeğerlidir. (Bilim, Osmanlı aydını için fazladan bir de "kurtarıcı" bir işlev üstlenmiştir.) Subhi Edhem'ın yayımladığı **Tabiat** adlı dergide "Felsefe-i Müsbete" (pozitif felsefe) ve A.Comte'u tanıtmak amacıyla bir yazı kaleme alan Ragıb Hulusi şöyle yazacaktır: " .. yirminci asr-ı medeninin en büyük meziyetini teşkil eden bir şey varsa o da efkâr-ı umumiye-i beşerin gitdikçe hayalden uzaklaşarak yavaş yavaş **fennileşmesidir** (abç.) Bu hakiki tekamülü hazırlayan sebebleri arayacak olursak ondokuzuncu asrın tevellüd ettiği **inkılâb-ı fenni**de (abç.) buluruz. Darwin ve Büchner'in fen ve felsefeye verdiği maddiyât sayesindedir ki bugün bütün mütefekkirler, mâbad-et-tabiye (metafizik)ın devâmlı sahalarından kurtularak sağlam bir zemin-i müsbeteye ayak basmışlardır "[10] Subhi Edhem için öncelik taşıyan bilim dalları tabiyyât (doğal bilimler)dir. Bu öncelik ve evrimci kuramları benimseyiş dinsel dünya görüşünü yadsımayı içermektedir: "... bugün 'kuvvet ve madde' fikri ortaya çıktıktan sonra bir kudret-i fâtıranın (hakkın yaratma kudreti) kendi iradesiyle bir maddeyi hatta bir zerreyi yaratabilmesi düşüncesi çoktan çürümüş, atılmıştır.. "[11] Bu noktaya ulaşmada Spencer, Goethe ve Lamarck öncü olmuşlar, ama onların üzerine Darwın, bir "nûr-u-feyzdâr" serpmiştir.[12] Subhi Edhem'in **Darwenizm** adlı yapıtı şu çarpıcı cümlelerle son bulur: ".. ben de derim ki bugün mevcud olan nev'iler en ıptidaî basıt bir noktadan çıkub türemiş, dünyada bütün uzviler hepsi bir nev'iden çoğalmıştır. Yoksa, tarih-i mukaddes'in zannettiği gibi tabiat ne bir Adem ne bir Havva ne de müstakil bir secere-i aslî yaratmamıştır. İşte son söz."[13]

Lamarck ve kuramı konusunda önceleri **Felsefe Mecmuası**'nda bir dizi yazı yayımlayan ve daha sonra bunu genişleterek bir kitap haline getiren Subhi Edhem, Lamarck'ın yeterince anlaşılmamış olduğundan, hatta Darwin'in bile onu yeterince anlamamış olduğundan yakınır. Oysa Lamarck, evrim kuramı ve felsefesine esin kaynağı olacak düşünce ve önerilerde bulunmuştur.[14] Üstelik Lamarck; "... bugünkü mevcûdların bir **Allah** (abç.) tarafından değil belki bi-nefsihî tenasül (kendiliğinden türeme) vasıtasıyla vucuda gelip, tedricen muhitine uyarak bu hale geldiklerini mustırrâne (ısrarlı bir biçimde) söylemiştir.[15] Subhi Edhem'e göre Lamarck, " . ulûm-u tabiiyyenin Aguste Comte'udur."[16]

Abıdın Nesimi'nin "arasınıf fikriyatçısı" olarak nitelediği (ki pek de isabetli bir niteleme değildir) Subhi Edhem'in[17] üzerinde durduğu kişilerden biri de Ernst Haeckel'dir. Bu bilim adamının ". . en iyi felsefe en iyi bir ulûm-u tabiyyedir. En iyi bir ulûm-u tabiiye ise en iyi bir felsefedir ."[18] görüşünü Subhi Edhem de benimseemiş, yayımladığı **Beşer ve Tabiat** adlı derginin temel ilkelerinden biri

olarak sunmuştur. Haeckel'in bu sıralar Osmanlıcaya çevrilmiş bir de yapıtı bulunmaktadır "Vahdet-i Mevcûd" (Bir Tabiat Alimının Dini)[19]. Bu düşünürün, L.Büchner gibi Osmanlı aydını arasında özel bir yeri vardır.[20] Bunun bir nedeni de Haeckel'in bir dönem Türkiye'ye gelmiş olması ve Bursa'yı çok sevmiş olmasından kaynaklanıyor olabilir.

Subhi Edhem de diğer Osmanlı pozitivist ve materyalistleri gibi, din ile doğrudan bir çatışma konumuna gelmekten özenle kaçınmıştır "... din ile münasebetimiz yoktur. Çünkü o vicdani bir meseledir. Ulûm-u Tabiyyenin şubelerini bilmekle bir insan dinden tecrid etmez (ayrılmaz). Bazı alimler vardır ki kainatın harikalarını görmekle Allahın büyüklüğünü tasdik etmişlerdir..."[21] Bu satırların yayımlandığı dergide "... Bergson gibi metafizik müdafileri bile maddi ilimleri ancak beşerin refahına medar olabilecek vasıta gibi kabul ederler. Bir metafizik muarızı olmakdan ziyade onun şimdilik tâli bir dereceye bırakılması taraftarıyız. ..."[22] (Bu satırların bir üst paragrafında ise şunlar yazılıdır: "... tabiata mağlub olmamak için ise vaz' ettiği kanunlara itaat etmekliğimiz iktizâ' eder. Bu ise metafizikçilikten uzaklaşmakla kâbildir...") Bunun ilgi çeken yanı, ikincil derecede de olsa metafizik'in artık reddedilmemeye başlamasıdır.[23] Aynı yıllarda Subhi Edhem, "**Bergson ve Felsefesi**" adlı yapıtını yayımlayacaktır. (Bu yapıt Bergson üzerine yayımlanan ilk kitaptır.) Bunların imparatorluğun çökmüş bir evresine (1919) rastlaması tesadüf olmamak gerekir. II. Meşrutiyet sonrasında "din" Subhi Edhem için hep toplumsal ve bilimsel gelişmeye engel bir kurum olarak yorumlanmıştır. "... Din neşrinin tevsi' ettiği (yayıldığı) ahd-i İslâmda fennî hayat gayr-ı münkeşif (gelişmemiş) kalmıştır..."[24] Osmanlılarda ise bilimin gelişmesini engelleyen başlıca olgu "günah meselesi"dir.[25] Oysa ilim evrimsel bir ilerlemenin vazgeçilmez koşuludur. "... her şeyde hei hususda boş olan bir millete bizce sanattan fazla ilm, fen daha müfid daha elzemdir. ..."[26] Bilimin ilerleme ve uygarlıktaki payı ise Subhi Edhem tarafından şöyle ifade edilir. "... kavimler terakkilerini ulûm-u tabiyyenin muhtelif şubelerine gösterdikleri kuvvete göre te'min etmişlerdir. Avrupa medeniyet alemini yaratan **fendir** (abç.) ..."[27] Biraz aşağıda değineceğimiz "tarih" de bilim ile iç içedir: "... tarih sanatkârların değil, âlimlerin, feylesofların eseridir."[28]

Bilim'ın Osmanlı aydını arasındaki önemini belirtmek için II. Meşrutiyet'ten sonra Avrupa'ya hem de sosyoloji gibi bir toplumsal bilim öğrenimi için öğrenci gönderildiğini, gönderenin de İttihat ve Terakki Cemiyeti olduğunu belirtelim.[29] Subhi Edhem, bilim ve bilim tarihine ilişkin olan makalelerinin bazısını Türk bilim tarihine ayırmış, bu konuda ilginç bilgiler verdiği gibi bu alandaki yoksulluğumuzu da işlemiştir.[30] Ayrıca kendi döneminde yayımlanan doğal bilimlere ilişkin yapıtları ve ders izlence ile yöntemlerini uzun makalelerle eleştirmiştir.[31]

TARİH

Subhi Edhem'in tarihe yönelik çalışmaları bir rastlantı değildir. Bu, "tarih"e yönelişin, "tarih"i bir bilim olarak kabul edişin gerçekten ilginç gerekçeleri vardır. Bu gerekçelerden birini sunmak amacıyla, dönem evrimci akımlarına da ışık tutabilecek birinci elden bilgiler —ve bir yakınma— içeren bir alıntı yapmak istiyoruz:

"... kısa bir zaman esnasında bizim muhitimizde de tabiyata karşı hariz bir meyl uyanmaya başladı.. birçok gençler Lamarck, Darwen, Ernst Haeckel, Ludwig Büchner gibi tabiyat âlimlerini tanıtmak için acele etmeye başladılar...

İstanbul'da Baha Tevfik ve Ahmet Nebil Beyler, Ernst Haeckel'i, Buchner'i; **Tabiat** gazetesinde A.Rıfat yine Haeckel'i; **Hüsn ve Şiir, Genç Kalemler**'de M.Nermi, Fouillée'yi ve Darwen'i; iptida **Servet-i Fünûn**'da Edhem Necdet Bey, Lamarck ve Darwen'i; Memduh Süleyman Bey ile ben de kısmen Darwen'i muhite okutmak, anlatmak için çırpındık..." Bu yayınlara karşı ilgisizlikten yakınan Subhi Edhem, bunun nedenini şöyle özetler: " .. biyoloji tamamiyle okunmadan 'verâset' nasıl anlaşılmazsa, teşrih ve gariziyat (fizyoloji) bilinmeden de 'insaniyet' (antropoloji)den hiç bir netice çıkarılamaz. Bununla beraber Darwenizmi iyi okumak ve anlamak için de antropoloji ve etnografyaya kadar derin bir ihtiyaç vardır..."[32] Subhi Edhem işte bu anlaşılamazlığı gidermek ve dönemindeki evrim kuramlarını belirli bir tarihsel gelişim içinde sunabilmek için yeni yapıtlar kaleme alacaktır. Yazdığı kitapların başına konu ile ilgili tarihsel özetler koyacaktır. Kimi bilim dalları içinse doğrudan doğruya tarih kitapları yayımlayacak, ya da yayımlamayı tasarlayacaktır (Nebatât, hayvanât, teşrih, ilm-i hayat bunlardan bazılarıdır).[33]

Doğrudan doğruya tarih bilimi ve tarihçileri konu alan yapıtı ise "Tarih ve Müverrihler" (Tarih ve Tarihçiler)dir. Bu yapıtın konuları, "tarih, Fustel de Goulanges, Guizot, Saint Simon, Thiers, Montesquieu, İbn-i Haldun ve Cevdet Paşa'dır."[34] Subhi Edhem, bir yandan geleneksel —vak'anüvis— tarihçiliği, diğer yandan da Osmanlı tarihçilerini eleştirir. Örneğin, Ahmed Midhat Efendi, Namık Kemal, Ekrem Bey, Abdurrahman Şeref gibi tarih yazarlarını objektif olmamakla, keyfî olmakla suçlar. Subhi Edhem geleneksel tarih öğrenimi konusunda da "... Tarih'in ileri sürdüğü bir sürü vakıaları ezberlemekten hiç bir faide te'mîn olunamaz. Çünkü vakıanın kıymeti zabt'da değildir" diyecektir. Tarih'i bir bilim olarak düşünen Subhi Edhem, "... bir tarih kitabında en ziyade göze çarpacak şey, hurafeler, ahlakın derecesi, mahallî ve merkezi hükümetlerin idareleri, mezhebleri idare eden mercilerin halk üzerindeki nüfuzu, hükümetle münasebeti, aile teşkilatı, zanaat, tahayyül tarzları, terbiye ve tahsil-i içtimai kabiliyeti... gibi hususlar tahlil, telfik ve tenkid edilmelidir..." diyecektir.

Subhi Edhem, tarih konusundaki görüşlerinde H.Spencer'den etkilenmiştir: ".. ben, Spencer ile birlikte tarihin, cemiyetin tarih-i tabiîsi olması itikadındayım. Çünkü bugün bize lazım olan bir milletin inkişâf, te'sis ve tekâmülünde mühim rol ifa eden hadiseleri tedkiktir..." Subhi Edhem, dönemindeki tarih öğrenimini de şu cümlelerle eleştirir: " .. hâlâ mekteblerde tarih okutanlar talebenin zihinlerini, vakıâ silsilesi ile hazm olunamayacak bir derecede dolduruyorlar. Ezberleyemeyenler hakkında tekdirler, cezalar veriyorlar. ."[35] Bu satırları okuyup da 1980'lerin Türkiyesini düşündüğümüzde pek de bir arpa boyu yol aldığımız söylenemez.

BİLİM ADAMI VE FEYLESOF

Subhi Edhem'in felsefe ve felsefe tarihine ilişkin yazdığı yazılarda göze çarpan ilk şey, "felsefeyi bilimin beslediği" yolundaki görüşüdür. Subhi Edhem, evrenin gizemlerini herkes bilmek ister, deyip, bunu bir süs gibi kabul edenleri "nemelâzımcılar", bu sırları gerçekten öğrenmek isteyenleri de "bize lâzımcılar" diye adlandırır. Bize lâzımcılar, kendi aralarında ikiye ayrılır: birinciler, bir itikâdın müessisleri (kurucuları) ile feylesoflardır; ikinciler ise, bilim adamlarıdırlar. Bize lâzımcılar bir toplumda hep azınlıkta kalmışlardır. Subhi Edhem'ın en çok övdüğü kişiler ise "bilim adamları"dır.[36] Bu bilim adamına verilen ayrıcalığın ve

bilimin felsefeyi beslediği konusundaki görüşün yine II. Meşrutiyet'te oldukça yaygın bir kabul gördüğünü belirtelim.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ

Subhi Edhem'in bir süre Keşan'da İsmet İnönü ile birlikte çalıştıklarını yazmıştık. Subhi Edhem'in, "Erkân-ı Harb Miralayı İsmet Bey" ile beraber çalıştıkları dönem, büyük olasılıkla, İsmet (İnönü)nün 1331-1332 tarihleri arasında "Keşan 2. Ordu Erkân-ı Harbiyesi"nde görev yaptığı sırada olmalıdır. Aralarındaki yakınlığın bir nedeni de, İsmet (İnönü)nün, 1322-1324 yılları arasında görev yaptığı Edirne 8. Top. A. 3. Bl. karargahında "Tâbiye (starateii) öğretmenliği" yapmış olmasından kaynaklanıyor olabilir. Ama Subhi Edhem'in, İsmet (İnönü)nün "memleket" ve Türkçülük görüşlerinden etkilendiğine kuşkumuz yok. Subhi Edhem, daha sonra yayımladığı bir kitabını (İlm-i Hayvanât-ı Umumiye Medhal) "Ordu ve Fikir Kumandanı büyük ve necib kardeşim Erkân-ı Harb Miralayı İsmet Bey Efendiye" diye ithaf etmiştir.[37] Subhi Edhem'in uluscu görüşlerinin bir kaynağı İnönü'nün onu derinden etkileyen "memleket" sevgisi ise, diğeri de kendisinin bir asker oluşudur. Askeri okulların Türk ulusçuluğunun temel kaynağı olduğunu zaten biliyoruz. Öte yandan II. Meşrutiyet sonrası çalıştığı dergilerin hemen hepsi (**Genç Kalemler, Muhit-i Mesaî, Yeni Felsefe Mecmuası**...) Türk ulusculuğunu savunan çevrelerin yayın organlarıdır. Subhi Edhem'in **Genç Kalemler**'e yazdığı bir makale şu cümlelerle son bulur: "... (Almanya ve Fransa'da 'Milliyet' düşüncesinin ortaya çıkışını anlattıktan sonra) ... her gün kafasında bombalar patlayan, her gün bir uzvu yaralanan Türk Gençliği bakalım ne vakit aklını başına alacak da Millî bir ittihad ile lisânını, edebiyatını, felsefesini, bilhassa duşünce ve menfaatını birleştirecek? Zannedersem bu zaman geldi de geçiyor..."[38] Ayrıca "Yenilik" başlıklı ve **Muhit-i Mesaî**'de başlayıp, **Yeni Felsefe Mecmuası**'nda sürdürdüğü dizi yazısında bir toplumun değişim süreç ve sancıları ile "yenilik"i elde edebilmesi konusundaki düşüncelerini işlemiştir. Bu değişim için de bir "ideal"in zorunluluğunu dile getirmiştir.[39]

ARA SONUÇ

Subhi Edhem'ın, —ya da başka bir Osmanlı aydınının— görüşleri, düşünceleri, yaşadığı dönemin olaylarından hiç de bağımsız değildir. Siyasal-toplumsal-ekonomik yapı düşünceyi etkilediği gibi "düşünce" de bu yapıları etkilemektedir. Bu nedenle son dönem Osmanlı aydınlarının "birlik-bütünlük içinde (İttihad ve Terakki)" ilerlemeyi gerçekleştirmek istemeleri; "bilim"e verilen özel anlam hiç de rastlantı değildir. Çatışmayı içermeyen (ama savaşımı ve mücadeleyi içeren) "evrim" düşüncesinin de Osmanlı aydınları arasında yaygın bir onay bulması, evrimci kuramların (buna pozitivistlerin "üç hâl yasası" da dahil) kabul görmesi, İmparatorluğun çöküş evresinde olması ve buna çözüm arama sırasında bu görüşlerin gündeme gelmesi ilgi çekicidir. Türk uluscularının ekonominin belirleyiciliğine değinmeleri ama sınıf çatışmalarını kabul etmeyişleri de bu bağlamda değerlendirilmelidir.[40] Subhi Edhem de Abidin Nesimi'nin niteleduği gibi bir "arasınıf fikriyâtçısı" değil, daha çok "geçiş dönemi" (çok uluslu bir imparatorluktan ulusal bir devlete geçiş dönemi) aydınıdır.

NOTLAR:

1. Subhi Edhem üzerine hazırladığım bu yazı, henüz tamamlanmamış bir çalışmanın notlarıdır. Bu nedenle eksiklikleri var. Bu çalışmayı ilerde daha geniş bir biçimde yayımlamayı düşünüyorum. Bu haliyle de olsa beni bir yazı yazmaya teşvik eden Sayın Arslan Kaynardağ'a teşekkür borçluyum. Kendisi bu konudaki kaynaklara da ulaşmama yardımcı olmuştur. Can dostum Kafiye Abdık ise her zaman olduğu gibi bu yazıyı hazırlamam ve yazmam konusunda da yardımı esirgemedi. Ona teşekkür etmek boynumun borcu.
2. Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, İletişim Yay., İstanbul 1987, 2. bas., s.15.
3. Bu konuda bkz. Şükrü Hanioğlu, **Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük**, İletişim Yay., İstanbul 1985, s.9-74 ve Mehmet Ö. Alkan, "Türkiye'nin İlk Felsefe Dergisi: *Felsefe Mecmuası*", **Tarih ve Toplum**, No: 66 (Haziran 1989) s. 49-56, özellikle s. 49-51.
4. Selanik kentinin özellikle siyasal hareketlere sahne oluşunun tarihsel bir açıklaması için bkz. İlhan Tekeli - Selim İlkin, "İttihat ve Terakki Hareketi'nin Oluşumunda Selanik'in Toplumsal Yapısının Belirleyicilığı", **Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi**, Ankara 1980, s. 351-382.
5. Bkz. **Darwenizm**, **Tanin**, No: 955 (17 Nisan 1327-30 Nisan 1911) s. 5, **Muhit-i Mesaî**, No: 1 (24 Kanun-u Evvel 1326) ve **Genç Kalemler**, No: 11 (23 Teşrin-i Evvel 1327).
6. "Maksadım", **Darwenizm**, s.3.
7. Age., s.177.
8. Age., s.82.
9. Age., s.179.
10. Ragıp Hulusi, "Felsefe-i Müsbete", **Tabiat**, No: 1 (10 Temmuz 1327), s. 18-19.
11. **Darwenizm**, s. 180.
12. Age., s. 191.
13. Age., s.199.
14. Subhi Edhem, "Lamarck ve Lamarckizm", **Felsefe Mecmuası**, No: 6, s.81-84.
15. Subhi Edhem, "Lamarck ve Lamarckizm", **Felsefe Mecmuası**, No: 9, s. 136.
16. Subhi Edhem, "Lamarck ve Lamarckizm", **Felsefe Mecmuası**, No: 8, s. 114.
17. Abidin Nesimi, "Tanzimat'tan Cumhuriyet İnkılâbına Kadar Fikir ve Sanat Hayatımıza Bir Bakış", **Yeni Yol**, No: 1 (Ağustos 1940), s. 4.
18. Ernst Haeckel için bkz. "Mesleğimizin Ana Hatları", **Beşer ve Tabiat**, No: 1 (7 Ağustos 1919), s.2 ve "Ernst Haeckel", **Beşer ve Tabiat**, No. 3 (21 Ağustos 1327), s. 44-45 ve "Havarık-ı Hayat", **Tabiat**, No: 1 (10 Temmuz 1327), s.15-18.
19. **Vahdet-i Mevcud - Bir Tabiiat Aliminin Dini**, (çev. Baha Tevfik - Ahmet Nebil) Dersaadet Kütübhanesi, İstanbul, t.y. ve yine Haeckel'in aynı yıllarda bir kitabı daha çevrilmiştir: **Nesl-i Beşer - İnsanın Menşei**, (çev. Ahmet Nebil) Gayret Kütübhanesi, İstanbul t.y.
20. "Ernst Haeckel", **Hüsn ve Şiir**, No: 3, s.13.
21. "Mesleğimizin Ana Hatları", **Beşer ve Tabiat**, No: 1 (7 Ağustos 1919), s. 1-2.
22. **Agm.**, s.1-2.
23. II. Meşrutiyet sonrasında Bergson ve Bergsonizme duyulan ilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Türk Düşünce Tarihi**, Ülken Yay., İstanbul 1978, 2. bas., s.368-374.
24. Subhi Edhem, "İslâmların Ulûm-u Tabiiyyeye Hıdmetleri", **Genç Kalemler**, No: 26 (24 Ağustos 1328), s.70.
25. Subhi Edhem, **İlm-i Hayvanât-ı Umumiye Medhâl**, s. 17. ve "Bizde Tabiat", **Tabiat**, No: 1 (10 Temmuz 1327), s.3-5.
26. "Kar'ilerimize", **Tabiat**, No: 1 (10 Temmuz 1327), s. 1.
27. "Mesleğimizin Ana Hatları", **Beşer ve Tabiat**, No: 1 (7 Ağustos 1919), s. 1-2.
28. Subhi Edhem, **Tarih ve Müverrihler**, s. 8.
29. "Avrupa'ya İ'zâm", **Tabiat**, No: 1 (10 Temmuz 1327), s. 31-32.
30. Kimi örnekler için bkz. Subhi Edhem, "Bizde Tabiat", **Beşer ve Tabiat**, No: 1 (7 Ağustos 1919), s.3-5, "Ernst Haeckel", **Beşer ve Tabiat**, No: 3 (21 Ağustos 1919), s. 44-45 ve Subhi Edhem, **Hayat ve Mevt**, s. 15-16.
31. Subhi Edhem, "Bizde Tabiat Kitapları", **Beşer ve Tabiat**, No: 2 (15 Ağustos 1919) s. 17-23 ve

"Bizde Tabiat Dersleri", **Beşer ve Tabiat**, No: 3 (21 Ağustos 1919), s 33-35

32. Subhi Edhem, "Antropoloji Dersleri", **Genç Kalemler**, No: 14 (13 Kanun-i Sani 1327), c III, s.31-32; Dönem materyalistlerinin birbirleriyle yakından ilgilenmelerine bir örnek için bkz. "Aleni Teşekkür", **Tabiat**, No: 1 (10 Temmuz 1327), s.31. Abdullah Cevdet'in **İçtihad** adlı dergisinde Subhi Edhem'in **Ulûm-u Tabiyye Lûgatı** ile ilgili çıkan övücü yazıya teşekkür niteliğindedir.
33. Örneğin **İlm-i Nebatât Tarihi** bu amaca iyi bir örnektir. Bu yapıtta, her bilim dalının bir tarihi vardır, o olmadan sözkonusu bilim anlaşılmaz, düşüncesi somutlaştırılmıştır. Yayımlamayı düşündüğü eserlerinin bir bölümü de bu amaçla yazılmış olmalıdır. Daha önce yakındığı "programsızlık" bu yolla aşılmaya çalışılmıştır.
34. Benim görebildiğim kadarıyla **Tarih ve Müverrihler**'in "Tarih ve F. de Goulanges'ı konu alan birinci kısmı yayımlanmıştır.
35. **Tarih ve Müverrihler**, s 16
36. **Hayat ve Mevt**, s.11-19 ve özellikle 11-12.
37. Subhi Edhem, **İlm-i Hayvanât-ı Umumiye Medhâl**, s.1.

"Ordu ve fikir kumandanı, büyük ve necib kardeşim Erkân-ı Harb Miralayı İsmet Bey Efendiye

Keşan'da iken, taht-ı emrinizde, bazan daire-i refakatınızda geçirdiğim saat en hoş saat-ı hayatımdır. Esasen vaad etmiştim, sizden ayrıldıktan sonra bütün düşüncelerimi, itikadlarımı size yazacağım mektublarda gösterecektim. Buna zaman ve mekân imkân-ı izharında ihmâlkâr davrandılar. Bugün hitab ettiğim gençler, sizin pek sevdiğiniz ve pek çok helecan duyduğunuz bu mübarek ve fakat öksüz memleketimin atî irfanın da birer âmil-i terakki olacaklardır. Onlara verdiğim bu dersleri size ithafen neşr ediyorum. Müsaade ediniz de barı bu vesile ile sizin nâm-ı bülend ve ismetinizin gölgesinde rahle tedrisimden hariç kalan bir ikı vatan çocuğu daha tenvir edilmiş olsun.

Küçük Kardeşiniz
Subhi Edhem
Haydar Paşa 18 Teşrin-i Sani 1917

38. Subhi Edhem, "Alman Edebiyatı Tarihine Umumi Bir Nazar", **Genç Kalemler**, No 21 (16 Mayıs 1327), c III, s 207-220.
39. Subhi Edhem, "Yenilik", **Muhit-i Mesai**, No 6 (1 Nisan 1327), s 4-7; No:9 (19 Mayıs 1327), s 12-14; **Yeni Felsefe Mecmuası**, No 1 (15 Ağustos 1327), s 16-20 ve No:4 (30 Eylül 1327), s 8-12
40. " bugünün siyasî, dinî, hukukî hadiselerini doğuran iktisadî amillerdir", **Beşer ve Tabiat**, "Mesleğimizin Ana Hatları", No:1 (7 Ağustos 1919), s.1.

doğa ve akıl - birlik veya zıtlık?

klasik burjuva felsefi ve doğa bilimi arasındaki karşılıklı ilişki üzerine bazı tezler.

friedrich tomberg

almancadan : orhan gülkaya

1. Burjuvazinin feodal sisteme karşı açtığı ideolojik savaşta attığı naralar arasında hem doğaya hem de akla atıflar buluruz. İlerici burjuva sınıfının doğaya egemen olmak için savaştığını düşünürsek her iki kavramın da bununla ilgili olduğunu ve burada esasen aynı şeyi dile getirdiklerini söyleyebiliriz.

Kendini yeni kabul ettiren görüşe göre, insanla ilgili gerçek öteki dünya değil, bu, duyulabilen, nesnel dünya, yani doğa olmalıdır. İnsan da bizzat onun bir parçasıdır, bir doğa varlığıdır. Ancak aklı, yani artık yeni, modern anlamda bir bilim, daha doğrusu bir doğa bilimi olarak oluşan bilgisi yardımıyla doğayı özümseme yeteneğinin olması doğal olan bir doğa varlığıdır. Doğa varlığı olan insan aynı zamanda akıl varlığıdır. Doğası, akıl doğasıdır. Doğa hukuku bu yüzden akıl hukukudur, ahlak doğal olduğu zaman akılcıldır, vb. Bu dünya görüşü en kararlı biçimde 18. yüzyıl Fransız maddeciliğinde dile gelir. Onlar doğa ve aklı birlik içinde ve bir yönü, yani doğayı ikisinin de üzerinde görür.

2. İlerici burjuva felsefesini böyle nitelersek, idealist felsefe, en azından 18. yüzyıl sonu Alman felsefesi bunun temelden reddi anlamına gelir. Kant, insanı tam anlamıyla iki dünyanın vatandaşı yapar. İnsan, bu dünyaların birinde doğa varlığı, öbüründe akıl varlığıdır. Doğa dünyası, tamamen mekanik nedensellik yasasının hüküm sürdüğü bir zorunluluk,akıl dünyası ise tüm doğal zorunlulukların kalktığı bir özgürlük dünyasıdır.

Fichte, bu zıtlığı uyuşmaz bir alternatife açtı. Ya maddecilikle doğanın kendi başına bir varlık olduğunu kabullenecekti, ki o zaman özgürlük düşünülmeyecekti, ya da özgürlük gerçeğinden yola çıkarak, zorunlu olarak doğayı, her ampirik bireyin varlık bilincinin bir parçası olduğu genel bir maneviyatın ürünü durumuna indirgeyen idealizme varacaktır. Nihayet Hegel, doğayı, mutlaklığa yükselen aklın kendinden vazgeçmesi olarak görmüştür. Bunda da gene kendine dönüş şeklinde bir hareket vardır. Böylece o, en az Fransız maddecileri kadar, belki de daha fazla doğa ile aklı bir araya getirmiştir ancak bir farkla: Onda mutlak akıl daha üsttedir.

3. 19. yüzyıl doğa bilimi idealist Alman Felesefesi'ni bilim dışı bir kurgu olarak dışlamıştır. Matematik ve mantık dışında, bilim yalnızca ampirik olmalıdır. Ampirilik de gerçeğin duyularla algılanabileceğinden, gerçeğin doğa olduğundan, öyle sırf kurguyla kavranabilecek bir dünya ruhu olmadığından, yola çıkar. Gerçi Alman idealizminin burjuva izleyicileri modern doğa biliminin maddeciliğini olabildiğince uyarlamaya çalışmışlar, ancak ne aklı ve doğayı ruhsal- fiziksel yaşam birliğinde birleştirmeye çalışan Dilthey [1] ne de positivistler idealist çıkış noktasından kurtulabilmişlerdir. Buna karşılık Marksizm Felsefesinin temel sonucu açısından nihai olarak idealizmden kopmuş, maddeciliği sayesinde kendini bilim ile temelde bir uyum içinde görebilmiştir. Fakat tarihsel olarak kendini belgeleyen klasik idealizmi maddeci bir biçimde okumayı olası saymıştır. Ve bugün marksistler Schelling'in veya Hegel'in doğa felsefesinden biraz daha bilime kazandırmak için giderek daha fazla çaba sarfetmektedirler. Ancak sorun, özellikle Hegel'in "Mantık"ı gibi, idealist felsefenin diğer klasiklerinin bizzat modern doğa bilimi için de çok daha anlamlı olup olmadığıdır.

4. Klasik idealizmin özelliği nedir? Marks, Feuerbach üzerine birinci tezinde şöyle diyor: Şimdiye kadar maddecilik gerçekliği salt bir nesne biçiminde algıladı, öznel biçimde, bir faaliyet olarak kavramadı. "Bu yüzden 'diyor Marks,' faal yön soyut olarak maddeciliğe karşı idealizm tarafından geliştirildi." 2 Faaliyet, klasik felsefede kendi kendini harekete geçirme,belirleme, -Kant'la birlikte- kendisiyle beraber nesnel bir zinciri hareket ettiren bir eylem, -gene Kantçı anlamda- özgürlüktür. İşte, klasik idealist felsefenin sarıldığı ve doğa bilimsel maddecilikte ona yer olmadığından dile getirmenin de idealist felsefeye düştüğü gerçek budur: O, özgürlüğün bilincinde en az doğa kadar gerçek bir şekilde yer almaktadır. Doğa bilimi düşüncesi mekanik bir dünya anlayışı tarafından belirlendiği sürece ki bu tüm 19. yüzyıl boyunca ve kuantum yasası üzerindeki tartışmalara dek sürmüştür 3 - idealist bir dünya görüşü özgürlük düşüncesinin mümkün kılındığı tek görüş olarak zorunlu, hatta bilimsel olarak zorunlu hale gelmiştir.

5. Günümüzde bilimin bilgi edinme sürecinin bizzat kendi mekanik sınırlamasını kırdığı,artık dünyayı nesnel olduğu kadar öznel yanıyla da bir bütün olarak düşünmek için idealist kurguyla bir telafiye gerek olmadığı giderek açıklık kazanıyor. Klasik bilim sırf, dünyayı gözümüz için çok ufak, ama görünen cisimler gibi duyularla algılanabilecek bir cisimselliğe sahip parçalardan oluştuğunu düşündüğü için mekanik nedenselliği evrensel bir açıklama ilkesi haline getirebilmişti. Bu en küçük bileşenlerin, atomların ve aralarında etkin olan kuvvetlerin keşfiyle dünya bütünü varlık yapısı olarak tamamen ve mutlak olarak bilinmiş kabul edilmiştir.

Ne var ki, özellikle modern atom fiziğinin getirdikleriyle dünya artık çevresi belirli en küçük parçalardan oluşan bir bütün, dünya anlayışı da birinden ötekine geçerek ilkesel olarak duyularla doğrudan erişilebilecek tek tek nesnelerin algılanmalarının olası bir toplamı olarak düşünülemez. Kabul edilmelidir ki, bu bütün en son temellerine kadar asla mutlak bir tamlıkla canlandırılamaz. Bilim olsa olsa, hepsine de ulaşamadan, bu temellere yaklaşabilir, ve ancak sonsuz yapısal zenginlikten belli yapıları çıkartabilir, yasallıklarını ise ne ta

mamen anlayabilir ne de onların mutlak bütünlüğündeki gerçekliği bulabilir.

Böylece doğa bilimi açısından, doğanın bir olgusu olarak özgürlüğün olasılığına karşı esas itiraz ve bununla birlikte özgürlüğe salt doğa dışı alanda yer bulan zorunlu durum ortadan kalkmaktadır.4 Bu ise şu anlama gelir: İdealizm artık -ancak şimdi- ön koşulu olarak alınan doğa bilimi açısından bilimsel meşruiyetini yitirmiştir.

6. Ancak bu sonuçla yetinemeyiz. Doğada bir yanda zorunluluk, gerekirlik, öte yanda -doğa varlığı olan insanı ilgilendirdiği kadarıyla- özgürlük de olduğu şeklindeki rahatlatıcı bilgi yetmez. Çünkü bugün bilime yöneltilen toplumsal talepler bu anlamda bilimin ortaya çıkışının ilk yüzyıllarında ortaya koyduğundan çok daha fazladır.

Bir zamanlar Avrupa burjuvazisinin ortaya attığı aklın doğaya egemen olduğu iddiası giderek yalnızca toplumsal partiğin özel meta üretiminee belirlenen belli ilişkilerine yönelmektedir. Ancak bugün insan dünyasının tamamı, insanların yaşadığı dünya onun doğrudan akılcı biçimlenmesini istemektedir. Bilimin görevi bu evrensel doğa egemenliği için yasaları bulmaktır. Bunu yaparken de yalnızca dış doğa ile sınırlı kalmayıp, toplumu da kapsamalı ve özellikle tarihsel olarak doğadan topluma götüren, bizzat toplumu bir biçimden ötekine sürükleyen sürecin yasalarını araştırmalıdır. Çünkü ancak bu süreç çizgisi izlenerek artık istenmekte olan akılcı dünya toplumu bilinçli ve planlı olarak oluşturulabilir. Toplumun böyle yasalarla oluşturulması, insan toplumunun başından beri saf doğadan ayrı olduğu, insanların değişen biçimlerini kendilerinin ortaya koydu-

ğu, yani tarihlerini kendilerinin yaptıkları, ancak bu sırada tamamen doğa yasalarının hüküm sürdüğü bilgisini öngörür. Burada özgürlük, aynı zamanda yasa olan zorunluluğun yerine getirilmesi, özgür eylemin bir momenti olarak anlaşılmalıdır. Statik dünya anlayışında pek bir şey ifade etmeyen biçimde yan yana duran özgürlük ve zorunluluk, dinamik anlayışta ikisini bir araya getiren bir süreç gerçekliği olarak kavranabilmelidir.

7. Görünüşe göre, doğa bilimindeki bugünkü düşünce cephesi bu gereğin artık fantastik veya sırf kurgusal görünmek zorunda olmadığı bir yere gelmiştir. Nasıl geriye bakıp, 18. yüzyıl biliminin ağırlıkla henüz statik anlaşılan bir doğa sistemi planı altında kaldığını, 19. yüzyılda esas itibarıyla gelişim düşüncelerinin egemen olduğunu söyleyebilirsek, 20. yüzyılın belirleyici motor görüşü olarak belki de maddenin kendi kendini örgütlemesi düşüncesi kabul edilebilecektir.5 Onunla birlikte ampirik gerçekliğin bütünü de ampirik araştırmanın konusu verili nesnesi haline gelir ki, bunun ön koşulu artık bu bütünün bilimsel olarak bilinebilirliğidir. Klasik bilim sadece tek tek bilimlere bölünmemiş, aynı zamanda araştırma pratiğinde esasen parçadan, doğadan duyularla algılanabilenden yola çıkmıştır. Ve klasik inanışa göre, sorun evrenin tek tek bileşenlerinin birbirleriyle olan ilişkilerinde etkin olan yasaları, nitel farklılıklarına halel gelmeden soyut, genel, her durum için geçerli olarak ortaya koymaktır. Bu yöntem bilim için şarttır. Ancak bilimsel bilgi sürecinin içindeki eğilim, sadece parçadan soyut olarak hep aynı bütüne yansıtmaya değil, bu bütünü özelliklere bölünmüş bir süreç ola-

rak kavramaya dek uzanır. Ampirik gerçekliği ayrıntılı olarak araştırma çabasında bu sürece başvurulmalıdır. Çünkü araştırılan tek nesne, belirliliğini mekanik dünya görüşünün otonom atomu gibi kendi üzerine değil, başlangıca uzayan başlangıcı olan -ki yok böyle bir şey- bir kapsamın tarihi oluşu üzerine kurar son tahlilde ya da daha ziyade sonsuz tahlilde.

8. Modern bilimsel düşüncenin burada ortaya koyduğu yaklaşımın felsefi kurguda klasik bir örneği var: Hegelci diyalektik. Kaynağı Kant'ın, maddi gerçekliğin mekanik atomculuğu karşısında bireysel özgürlüğün olası olup olmadığı sorusudur. Kant özgürlüğü doğal zorunluluğun kaşısına koyduğunda, onu bu yüzden keyfilik olarak kavranmamış, özerklik, aklın kendi yasasını kendi koyması olarak anladığı bir zorunluluk altında görmüştür. Hegel'in diyalektiği mutlak varlığa yükseltilmiş Kant özgürlüğünün kendini geliştirmesinden ibarettir, bu özgürlüğün iç zorunluluk sonucu dünya tarihsel dev bir gerçekleşme sürecidir. Ancak Hegel'e göre mutlak olan tarih boyunca aklın gelişimi olduğundan ve mutlak bilgide dolaylı olarak da olsa var olan her şey mantığın kapsamına girdiğinden, somut, maddi bireylerin -ki konu onların özgürlüğüydü- bu sistemde sırf dünya ruhunun bir malzemesi olarak yer alması ve bu ruh tarafından ezele dek önceden belirli bir yolda yalnızca ileriye doğru itilmesi gibi bir paradoksa varılır. Bireyler sadece bu zorunluluğu anlamakla, ancak düşünen bireyler olarak özgür olurlar. Duyularla algılanabilen, nesnel varlıklar olarak ise, Newtoncu dünya görüşünün mekanik nedenselliğinin izin verdiği kadar az seçme hakları olan bir otomotizmin momentleridirler.

9. Besbelli modern doğa bilimsel düşünce başka bir diyalektiğe eğilim duymakta. Eğer ona göre, Hegel ile, bütün gerçek ise, gelişimi içinde kavramaya çalıştığı gerçeklik de her zaman kafasında oluşturduğundan sonsuz ölçüde daha etraflıdır. Orada her zaman gelişme mantığının giremediği -yani ona göre rastlantısal olan- ve fakat zorunlu olarak bütüne ait olan sonsuz ölçüde başka şeyler vardır. Gelişimin Örneğin şöyle anlaşılabileceği şeklindeki düşünceleri izlersek bu anlamlı olabilir. Verilen enerjinin artmasıyla denge durumları belli oranda birbirine girebilir, oluşan görünüşteki karmaşa daima daha yüksek, daha karmaşık örgütlenme olanağı ya da daha ziyade birkaç belli olasılık doğar. Bunlardan hangisinin gerçekleşeceği de bu tür rastlantılara bağlıdır. Olabilecekler çerçevesinde, fakat sonra zorunlulukla hangi yöne gidileceğine onlar karar verir.6

Toplumda kör rastlantının karar verme rolünü insanın bilinçli kararı üstlenir. Yani burada gayet doğal olarak özgürlüğün yeri ortaya çıkar. Artık o sadece mümkün değil, aynı zamanda doğal bir zorunluluktur da. Ancak özgürlük, eğer salt rastlantı niteliği taşımıyorsa, anlayarak gelişme zorunluluğuna uygun bir olasılık seçilmişse gerçek olur. Buna karşılık tüm sistemin yok olması sonucunu doğuracak, bugün yapılabilir olanları katarsak tüm insanlığın mahvını getirecek kararlar da mümkündür. Bu akla ters düşer. Fakat insan akla ancak akılsız da olabilme karşılığında sahiptir.

10. Görüyoruz ki, Hegelci diyalektik maddeci biçimde başaşağı edilip, mutlakçı niteliğinden arındırıldığında modern doğa bilimine ancak yararı dokunabilir. Zaten yüz yıl kadar önce gerçekleşmiştir bu. Genelde Marks ve Engels'in kurduğu bilimsel dünya görüşünde, somut olarak ortaya konduğu "Kapital" de.

"Kapital" doğrudan klasik doğa biliminin yönlerini alır, araştırma ve ortaya

koyuşunu ampirik algılanan parçaya, duyularla algılanabilecek metaya oturtur, sanki bütün, yani kapitalist üretim biçimi bir toplamdan, Marks'ın dediği gibi "muazzam bir meta yığınından ibaretmiş gibi".7 Halbuki kapitalist üretim biçimi bir toplamdan ibaret değildir. Marks'ın ampirik analizini teori şeklinde de ortaya koyarak, toplumsal gerçekliğin çeşitliğinden soyutlayıp çıkardığı belli bir toplumsal yapıdır. Marks tek metayı atom -malzeme değil, karmaşık bir toplumsal süreç yapısından ayrılmış bir unsur olarak gördüğünden, analiz bir meta nesnesi üzerinde yoğunlaşmış, duyularla görülenin içine girdikçe, bunun ötesine, somut bütünün mantıksal tarihsel gelişimine geçmiştir. Ancak teori asla bütün maddi gerçekliğin tüm kapsamıyla çakışmaz. Her zaman teorik açıdan rastlantıya veya sonuçları bakımından zengin kararlara, böylece somut tarihsel gelişimin bağlı olduğu sınıf savaşı eylemlerine yer kalır. II. Enternasyonalin bir çok kuramcısının hatası bunu görmemek olmuştur. "Kapital"in teorik olarak yeniden kuruluşunu Hegelci veya Newtoncu bir mutlaklık, gerçekliğin kendisini esasen kapalı bir bütünlük içinde görmüşlerdir. Fakat eğer "Kapital"i bilimin bugünkü konumuna uygun bir biçimde anlarsak, onun üzerinde çalışmak yalnızca toplum bilimleri için değil, doğa bilimleri için de bilimsel, yani diyalektik düşünce bakımından olağanüstü bir eğitim olur. Lenin ise Hegelci "Mantık"ın tümünü okumayan birinin "Kapital"i tam olarak anlamayacağını vurgular. Bu görüş üzerinde durursak, somut bilimsel araştırmaya önemli yönlendirici ivmeler vermesi düşünülen yaratıcı düşünceyi geliştirmek için gelecekte "Kapital"in ve onun önkoşulu olarak da Hegelci "Mantık"ın üniversitelerde doğa bilimleri programına alınması pek de ters gelmez.

11. Toplum bilimleri "Kapital" ve Hegelci "Mantık"la doğa bilimlerinin temel düşünüşüne önemli katkılarda bulunmak durumundaysalar da, ters yönde maddeci diyalektik doğa bilimsel düşünce süreçlerini kabullenmeden toplum bilimlerine somut olarak taşınamaz. Bilim maddenin yapısındaki bağlantılara girdikçe ve insan dışı doğanın kültürün kapıları önündeki biçimsiz bir taş yığını olmadığını, daha ziyade sonsuz, kendi içinde biçimli ve biçimlendiren, her şeyin yaratıcısı olduğunu bildikçe, insanı erken -burjuva maddeci düşünce anlamında gerçekten akıllı bir doğa varlığı olarak anlamak mümkün olacak, doğayı ve aklı akıl doğası olarak bir arada düşünebileceğiz. Ancak şu önemli farkla ki, insan doğası başından itibaren toplumsal doğa olarak anlaşılarak, yani 6.Feuerbach tezine göre, insan varlığının gerçekliği toplumsal ilişkiler bütününde görülerek.

Doğa ve toplum arasında diyalektik bir çelişki vardır. Yani çelişki onların birliğinin de ifadesidir. Ancak hangisi üsttedir, doğa mı, toplum mu? Aslında doğa tabii, başka ne olabilir? Halbuki doğa pratiğimizin bağlamına girebildiği oranda yalnız bizim içindir. Öte yandan pratiğimiz ancak doğanın yönetiminden kurtulamadığı yere kadar uzanır. O yüzden Marks "Ekonomik Felsefi Yazılar"ında doğa biliminin ileride insan biliminin doğa bilimi altında yer alması gibi bir bilim altında toplanacağına, tek bir bilimin olacağına işaret etmektedir.9

Doğa ve toplum bilimlerinin karşıt birliği ancak işçi sınıfının bilimsel dünya görüşü temelinde düşünülebilir ve pratiğe geçirebilir. Ancak gerçekleşen Marksizm, tüm birlik niyetine karşı insanın akıl doğasının klasik burjuva kavranışını belirleyen çelişkiyi ortadan kaldırabilir. Descartes, akıl ve doğayı eylemci özne ve ölü nesne şeklinde iki maddeye ayırdı, birbirinden yalıttı ve böylece Avrupa

akılcılığı çizgisini önceden çekmiş oldu. Geç-burjva felsefesinin bir çok temsilcisi bu idealist akılcılığa sık sık keskin eleştiriler yönelttiler. Ancak yağmurdan kaçarken doluya tutulmuş oldular: Akılcılık geleneğini savunmakla yetinmek, onları hep kavramsız bir akıl dışılık bataklığına itti. Bundan ziyade bilimimizin dayandığı akılcılığa daha fazla bağlanmalıyız. Ne var ki, Avrupa akılcılığının mirasını ancak onda doğuşundan beri var olan idealist niteliği tamamen söktüğümüz zaman benimseyebiliriz.

Bizi, Marksist klasiklerin ilkelerine bağlı kalarak daha güçlü bir biçimde akılcı klasiğin maddeci temelini -ki bir örneği, doğaya sesini duyabildiğimiz ve kendimizi onun varlık ve etkinliğine katabileceğimiz oranda egemen olabileceğimizi çok iyi bilen Francis Bacon'dır- kabullenmeye zorlayan nedenlerin başlarında da bugünkü ekolojik sorunlar gelmektedir.

Notlar:

1- Bkz. W.Dilthey, Einleitung in die Ceisteswissenschaften, Leipzig 1883 , 5-6 ff.

2- MEW 3,5

3- Bkz. Ulrich Röseberg, Qucuntenmechanik and Philosophie, Berlin 1978, s.128

4- Bu bağlantı rastlantı kategorsi yardımıyla da dile getirilebilir. H. Hörz, "Rastlantı, diyalektik gerekircilikle mümkün olan yaratıcı davranışın nesnel temeli olarak kabul edilir. Özgürlüğü değil, ama özgür kanıtlar olasılığını kanıtlar." diye yazıyor (Zufall-Eine philusophische Untersuchung, Berlin 1980, s.196)

5- Maddenin kendi kendini örgütlemesi düşüncesi, yalnız canlıların süreçlerini değil, evreni kapsadığından, böylece ölü maddeden canlı maddeye geçişe, oradan da -modern moleküler biyoloji anlamında- organizmanın gelişmesini en derin temellerine kadar bilimsel olarak açıklamaya götürdüğünden gelişim düşüncesinden çok daha fazla şeyi içerir. Bu düşüncede 19. yüzyıl gelişim düşüncesiyle 18. yüzyılda egemen olan maddi gerçekliğin sistemcilik birliği düşüncesinin bir araya gelmiş olduğu söylenebilir. Bu olgu Lenin'in "gelişimin genel ilkesi dünya, doğa, hareket, madde vb. nin genel ilkesiyle bir araya getirilmeli, birleştirilmelidir" şeklindeki talebiyle de uyum halindedir. (LW, 38, 242)

Ancak burada kendi kendini örgütlemeyi incelerken "maddeci gelişme süreçleri için bir çerçeve yasa"nın ön adımlarını farkeden H.Hörz'ün itirazına dikkat etmek lazım. Hörz, böyle bir yasanın "bazen kabul edildiği gibi en genel yapı, değişim ve gelişmenin felsefi kuramı olarak maddeci diyalektiğin yerine geçmeyeceğini" vurgular. (a.a. O.S.II 1/14)

6- Bkz. İlya Prigogine / Isabella Stengers, Dialog mit der Natur, 2.baskı, München 1981, s.175 ve s.176 ff. M. Eigen'un ilgili kuramı için bkz. Klaus Fuchs-Kitlowski, Zum Charakter der GesetzmäBigheit der Evolution, un: Gesetz-Entwicklung- Information, yayımlayan: H.Hörz ve Czeslaw Navinski, Berlin 1979, s.291-297.

7- MEW 23,49

8- LW 38,170

9- MEW, Ergänzungsband I, s.544

tarihe karşı doğa?
doğaya karşı tarih?
sorunun geç burjuva felsefesindeki bazı gelişme aşamaları üzerine

hans-martin gerlach
almancadan çeviren: kürşat güzey

"kutsallığı yok edın, akıllığı atın, tanımayın - insanlar yüzlerce mişli kazanacaklardır. İyiliği yok edın, hak-hukuku atın, tanımayın,insanlar birbırlerını tekrar sevecekterdır, becerıklılığı yok edin, kazanç hırsını atın artık hiçbir hırsız ve haydut kalmayacaktır. Çünkü bütün bunlar süstür ve hiç bir işe yaramazlar.

Onun için ınsanlara basıt sade ve arı gerçeğe geri dönmeyi az istemeyi, çok şey arzulamamayı öğretin."[1]

"İnsanlığın yürüdüğü yolu geriye doğru gıdın şeyleri doğalarına döndürmek için, ve tek bır şeye cesaret etme: Doğaya aykırı davranma."[2]

Eski Çin yazınının klasik yapıtlarında ve Taoizmin ana kitabında iki bin beş yüz yıldan daha uzun bir zaman önce bilge Lao-tse çağının -kan bağına göre örgütlenmiş gens düzeninin yıkılış ve Asyatik feodal topluma geçiş çağı- insanlarından bu gelişmeye neden olan politik ve kültürel lütufları kendi istekleriyle reddetmelerini talep ediyordu. Yeni egemen politik yapılar, kültür ve eğitim insanlara Lao-tse'nin dikkati çektiği gibi "ad takmayı" öğretmişti; yani teki kavramsal olarak durağanlaştırıp ayrışmamış bir kosmik sonsuzdan, Tao'dan veya doğadan (Latince: Natura,Grekçe: Physis) çekip ayırmayı. Bugün biz olsak bu sorunu bilgi kuramsal olarak nitelendirirdik oysa Çin klasikleri için bu yalnızca bilgi kuramsal bir sorun değildi. Klasik doğu düşüncesi böyle bir disiplinlere ayırma sürecini henüz bilmediği için bu bütüne dair , yani felsefe tarihinin modern deyişiyle varlığa dair bir sorundu. Ad takmak aynı zamanda tek tek şeyleri ayırma, birlikli doğal dünya bağlantısından çekip ayırma, onu kendine özgüleştirme demektir. Artık burada Taocular için insanlık tarihinin (Avrupalıca söylersek) ilk günahı başlıyordu. Bu, insanın doğanın bütünselliği ile olan iç içe yaşamından kopuşuydu; hepsi bu kadar da değil. Lao-tse'nin Taoteking kitabının başka bir yerinde şunları okuyoruz: "İnsanlar şeyleri adlarla ayırmaya başlayınca adlar da kendi başlarına buyruk hale gelir"[3] Bu, insanlar tarafından yaratılmış kültür dünyasının evrensel doğa bağlamından koparılışının -ki bu insanın da söz konusu bağlamdan koparılışı anlamına gelir- yanı sıra başka bir şey daha ortaya koyar:Başına buyruk hale gelen adların şeyler üzerinde egemenlik kurmaları. Bu, doğanın[4] işitilmeyen dili üzerinde tarihsel olarak oluşan kavram egemenliğinin

ifadesi ve hem insanın sonsuz doğadaki bağlantılarına hem de doğal kan bağına yabancılaşmasına ve de insanı çeşitli liyakatlarla etiketleyenve onu "en derin ortaklığından"[5] ayıran tarihsel olarak oluşmuş feodal hiyerarşiye karşı bir protestoydu. Bilge Lao-tşe'nin Taoteking'inin 1970'teki Reklam yayınlarından çıkan yeni baskısını hazırlayan çevirmen ve yorumcu Ernst Schwarz mükemmel yorumunda şöyle yazıyor: "Onlar için (Taocular-H.M.G.) bilme soylu, saraylı, şaman, idare memuru ve hırslı bir öğretmen için olduğundan tamamen başka bir şeydi. Onlar bireye güç veren, onu kolektif toplumdan ayıran, doğanın ve birlikte olduğu insanların üzerinde egemen kılan her bilgiyi mahkûm ediyorlardı. Bilge kendi kendisini köreltmeye zaten hazırdı. Kendini Tao'ya veren günbegün kendini yitirirdi düşüncesiyle, kendini bilmeye veren ise günbegün kazanırdı düşüncesi karşı karşıya konuyordu. Eğer insan gereğinden fazlasını biliyor ya da yapıyorsa lüzumsuz şeyler biliyor ya da yapıyor demektir; böylece de "onu güdüleyen yasayı" tanımaz -doğaya, büyük kökensel birliğe karşı devinir."[6]

Taocular-kent uygarlığına bütün saldırıları, mistik olarak uyumlu kılınmış kosmos tasarımları, yaygın birlik ve eşitlik talepleri, insanı doğa ve ilk temelle bir kılmaları ve bu nedenle onları birbirleri arasında eşitlemekle- bilgi ve toplumu doğrudan reddetmiyor; doğa ile tarihi, doğa ile toplumu ve doğa ile kültürü doğrudan karşı karşıya koymuyorlardı. Onlar istemleriyle daha çok dünyanın yalın sessizliğindeki adil ölçüyü geri veren doğa-toplumsal duruma yöneliyorlardı. Bu da insanların katettikleri yolu geri yürümeleri anlamına geliyordu. Buradan Taoizmin somut toplumsal-tarihsel ve ideolojik çevresinden kalkarak açıklanması gerekensınırları kendini dışa vurur. Öğretinin büyüsel mistik öğelerinin yanı sıra tarihsel açıdan zorunlu ve kişisel ahlaksal değerlendirmelerden bağımsız olan bu gelişmeye ideolojik açıdan karşı çıktığı görülür. Doğa ve toplum sınıflı topluma geçişle nesne olarak birbirlerinden ayrılırlar. Bilindiği gibi Marx bu süreci Alman İdeolojisi'nde çözümledi ve ortak temellerden bu tarihsel ayrılmanın ideolojik mekanizmasını bulguladı. "Böylece insanın doğayla ilişkisinin tarihin dışında kalmasıyla doğa ve tarih karşıtlığı doğar."[7]

Neden Alman felsefi ve yazınsal klasikleri üstüne bir seminerde eski bir Çin filozofu üzerinde uzun uzadıya duruldu?

Bu sebeplerden biri-klasik sinolojinin bir temsilcisi olarak bulunan birisi için en geçerli sebep- şu olabilirdi: Eski Çin düşüncesindeki insan-doğa ilişkisi, insan ve doğa arasındaki uyum istemiyle klasik Alman felsefe ve yazınını karşılaştırmak; özellikle de Goethe'nin panteist tasarımları ya da Schelling'in bizim ruhumuzu doğaya bağlayan gizli bağlar veyahut doğayı ruhumuzla ya da ruhumuzu doğayla konuşturan[8] gizli organ hakkındaki romantik-doğa felsefi sorunlarıyla karşılaştırmak. Nitekim Schelling'in doğa ve insanı birleştirme istemi de onun bu sorularından kaynaklanır.

Ama bu yönde bir hazırlığımız olmadığından başka bir sebep bulunmalıdır. Bu sebep de: Epey zamanlardan beri geç burjuva diye adlandırılan felsefenin sahnesindeki ilginç bir sürece dikkat edildiğinde eski doğu düşünürlerine din adamlarına olduğu gibi felsefecilere de- bunlar arasında ne kadar ayrım yapılabilirsebirçok gönderme yapıldığı görülür. Bu da herhangi bir anlamda değil tersine bi-

zim temamız bağlamında konuya girilmesi gerekir demektir. Eski Çin ve Hint düşünürleri ile din adamlarına göndermelerin arkasında şöyle bir deneme saklıdır: İnsanlar ve toplumlar arası ilişkilerin modern denilen çözüldüğü bir dünya ve ekolojik-toplumsal olan arasında gitgide daha belirgin hale gelen yarık ile hesaplaşma isteği; çünkü- bu yüzyılın ilk yarısında burjuva felesefesi tarih alanını biricik alanı haline getirmişti- şimdi de bundan kaçılmakta ve yaygın bir doğa tasarımında kurtarıcı esenlik aranmaktadır. Eski doğunun duyguları, heyecanları ve düşünce içerikleri- Batı gelişme çizgisiyle karşıtlık içinde- yeniden (kısmen tüm olanaklı alt kültürlerde kısmen de az ya da çok önemli kuramlarda) Avrupa uygarlığının yıkıcılığına karşı bir kurtuluş olarak görülmeye başlar. Örneğin Roger Garaudy, yayınevinin kapağında programatik bir yazı olarak bildirdiği en son yapıtlarından biri "Uygarlıkların diyaloğu için savunma" da , yukarıda anılan Taoizmin alternatif kültür ve düşünme biçimi olması hakkında şöyle yazıyordu: Bilim ve sanatı köktenci biçimde ayıran, bilim ve tekniği doğayı tahrip eden batıya karşı Taoizm,"insanın kendini doğuran en derinlerikleriyle bağlama yeteneğinde, insanı doğadan yalnızca doğadan değil tüm varlıktan yalıtanın sözcük ve kavram olduğuna"[9] dair duyguyla doludur. Taoizm ussal bilgiye karşı çıkarak "kavram ve sözün aracılığının ötesinde bir bilgiyi aramaktadır. Bu bilgi " kavram ve söz olmaksızın dile getirilemez biçimde ve doğanın duyguyla birliğine " dair bir bütünlük yaşama anlamına gelir. Garaudy, gerçekliğin yalnızca mistik-estetiksel olarak betimlenen ve bilim karşıtı özümlenişini savunuyor.

Bilimsel-teknik devrimin toplumsal-ekonomik ve diğer sorunlarıyla birlikte gelen, burjuva toplumun henüz başa çıkamadığı olgularından kalkılarak çok gerilerde kalmış bir kültürel çağın yoluna dönülüyor; ve doğu ile batı arasında bir uçurum açılıyor; burada batı Fransızca bir söz oyununun dediği gibi (L'Occident est un accident) şansız bir raslantı, insanın doğayla olan birliğinin kopuşunu hızlandıran tarihin şanssız bir olgusu olarak betimlenir. Garaudy, dünyamızın bilimsel teknik devrimin gelişme çizgisinden kaynaklanan sorunları sınıfsal değerlendirmenin tümüyle dışına çıkarak ve bu sorunların insan- doğa-tarih ilişkisi kapsamında değişik toplumsal düzenlere bağlı olarak bulunabilecek oldukça değişik çözüm olanaklarını bir kenara bırakarak dünya çapında batı ile doğu arasında bir karşıtlık kurmaktadır. Garaudy'ye göre emperyalist ülkeler kadar sosyalist ülkelerinde dahil olduğu batı bilim ve tekniğe yöneliktir, bu yönelişiyle insan ve doğa arasındaki kökensel birliği parçalanmıştır. Doğu ise mistik bir tarzda bu birliğe yeniden ulaşacaktır. Böylece, bilim, Avrupa kültürünün başarıları, ussal düşünme soyut olarak insan-doğa-tarih birliğine karşı çıkarılır; insan-doğa-tarih birliği süreci, onu daha Alman klasiklerinin en önemlilerinin kavrayıp ortaya koydukları gibi tümüyle yeni, başka bir bütünlüğün sonucundaki mistik bir umutla yer değiştirir ki bu umut bütünlüğü mistik araçlarla yaşama geçer.

Garaudy burada hiçbir istisna yapmıyor. Bu, geç burjuva felsefesinin temel bir çizgisi gibi görünüyor; tarih üzerine kapsamlı yoğunlaşma aşamasından sonra bireyselleştirilmiş tarihin bakış açısı altında yoğun olarak mistikleştirilmiş doğaya yöneliniyor. İlk gelişme çizgisinde tarih doğaya karşı konmuştu, şimdi de

soyut olarak doğa tarihe karşı konmuş olur. Hegel'den sonra yitirilen insan-doğa-tarih birliği her iki yoldan da elde edilemiyordu, edilemez. Bu yollar aslında zorunlu ideolojik ifade idiler, tarihle doğanın birliğinden ayrılışının felsefi yansıması idiler; burjuva toplumda doğa ve toplumun haydutça soyuluşunun burjuva-kapitalist üretim biçimi yoluyla ortaya çıkışının bir yansıması ve de bu çelişkinin bir çözümü olduğuna dair yanılsamanın koyuluşudur. Hegel Tinin görüngübilimi'nde şöyle yazıyordu:

"Doğa, bir canlı, dolayımsız oluştur; o, dışlaşmış tin, kendi varlığında varoluşunun bu sonsuz dışlaşmasından başka bir şey olmayan ve özneyi üreten harekettir. Ama tinin oluşunun diğer yanı tarih, bilen ve kendini dolayımlayan oluş-zamanda dışsallaşan tin, ama bu dışsallaşma kendi kendisinin dışsallaşması olumsuzlama kendi kendisinin olumsuzlanmasıdır."[11]

Doğa ve tarih diyalektik-idealistçe birleştirilmiş olarak birlikli tinin farklı dışsallaşma biçimleridir. Hegel'den sonra bu birlikli yapı ayrışıyor ve onun enkazından geç burjuva filozofları felsefi konumlarına göre dünya tasarımlarını inşa ediyorlardı. Hegel'in çetin karşıtı ve çağdaşı Arthur Schopenhauer, tarihi[12] (Onun için bu alanda bilim olamazdı.) bu birlikten koparıyor ve kör olarak etkiyen, boşa gidecek hiçbir şey yapmayan doğayı dürtüsel bir istence indirgiyordu. "istenç kendi kendine dışarıdan bakabildiğinde doğadır, bu nedenle onun (istenç) bakış açısı bireysel bir anlık olmalıdır. Bu ise onun ürünüdür."[13]

Geçen yüzyılın ortalarında doğa ve toplumun uyumlu bütünlüğünden bir çıkarı kalmayan burjuva toplum, doğa alanını ve doğa üzerine kesin bilgileri kendi sömürüye yönelik çabalarının arttırılması doğrultusunda zorluyordu. Schopenhauer'den çağının diline karşılık düşen fizyolojik terminoloji çıkarılırsa karşımıza doğanın zorunlu yasalı bilgiler aracılığıyla ele geçirilmesi anlamında bir zorlama çıkar. Aslında burjuvazinin bir yanda bilgiye diğer yanda mistikleştirmeye dönük çıkarları arasındaki iç çelişki olarak. Daha sonra gelen Yeni-Kantçılık Schopenhauer'in tarihi bir kenara bırakışını eleştirdiğinde (özellikle Baden okulunda) doğa ve kültür bilimlerini mutlak biçimde karşı karşıya koyuşuyla doğa ile tarih arasındaki yarığı, açık ontolojik karşıtlığın ve yöntemsel bakımdan da ideografik yöntemle donatılmış kültür-tarih-toplum bilimlerinin gereğinden fazla değerlendirilmesine doğru genişletiyordu. İnsan-doğa-tarih ilişkisinin felsefi yansımasımasındaki kaymanın ağırlık noktası doğadan tarihe doğru bir yol izliyordu. Burjuvalar artık tarihle ne genel yasalı bir bağlam olarak ne de yaygın istenç (Schopenhauer anlamında) olmasıyla ilgileniyorlardı.

Tarih kavramı daha çok "kendi bireyselliği ve özellikleri içinde bir kez olanın kavramı" diye Hernrich Rickert'in programatik çalışması "Kültür Bilimleri, Doğa Bilimleri"nde[14] formüle ediliyordu. Öğretmeni Wilhelm Windelband, tarih ve doğa bilimleri konusunu tartıştığı ünlü Strassbourg rektörlük konuşmasında yöntemsel mantık hakkında kurallı doğa araştırmasının yasaları aradığını, ideografik tarih yorumunun da yapıları araştırdığını söylüyordu. Ve sormaya devam ediyordu: "Bizim tüm bilgimiz için daha değerli olan yasa için mi yoksa ürün için mi bilgidir?"[15] Yeni kantçılık-kuşkusuz doğa bilimsel yasalı bilgiyi bir kenara atmıyordu- seçimini yaparak ideografik tarih bilgisinden yana çıkıyordu. Çünkü tarih bilgisi soyut doğa bilimsel yasalı bilgiden gerçeğe daha yakındır. Geç burjuva felsefesinin Almanya'daki gidişinde biz bu konunun ana çizgileriyle ya-

pılanışını saptayabiliriz, ama öte yandan olgucu, deney üzerinde yoğunlaşmış ve doğa yardımı ile her metafizik kurguyu yadsıyan çabaları gözden kaçırmazsak. Burada Helmholtz ve DuBois-Reymond anımsanmalı. DuBois-Reymond bilindiği gibi cisimler dünyasındaki tüm değişmeleri atom devinimlerine indirgiyor ve madde, güç ve devinimin kökeni gibi sorunları kendi "kuşkucu cahilliği"[16] ile karşı karşıya koyuyordu. Lotz, Fechner ve Eduard von Hartmann'ın felsefi sistemlerinde önümüze sürüldüğü gibi tüm-birlikli bir metafizik kurma ve söz konusu kopukluğu birleştirmek isteyen böyle denemeler verimsiz de olsalar çağlarında başarılı oldular; bazı olumlu düşünceler de içeriyorlardı. Ensonu 20.yy.'da, sözü edilmiş olan karşıtlığı uç noktasına ulaştıran yaşam ve var oluş felsefeleri geldi. Doğa artık ya hiç rol oynamaz ya da çok az bir rol oynar. Heiddeger'in erken yazılarında ve de var oluşçu Sartre'da doğa ya tarihselliğin özel bir olgusu olarak ya da insana karşı, düşmanca olan sessiz, temelsiz ve sürekli evrensel (üniverum) biçiminde bulunur. Doğa, doğa olmayanlaştırılır.

Heidegger doğayı, "Varlık ve Zaman"da yalnızca var oluşsal burada olanla ilişkisi içinde inceliyordu, böylece doğa özellikle, yalnız dünyada oluşunun (in der Welt sein) belirli bir kipinde burada olanı (Dasein) bulgulayabilen,[18] olanaklı iç dünyasal varoluşunun bir sınır durumu haline geliyordu. Yadsınışının doruğunda, doğanın, böylelikle de insan ve doğa arasındaki uyumlu birlik olanağının çarpıtılışına gelindiğinde Heiddeger'in kendi kavramını kullanırsak "dönüş" ortaya konur. Bireyin, tarihinde yapmaya muhtedir olduğu müthiş şeylere, (ör.2.Dünya Savaşı) toplumsal ve ekolojik dengelerin bozuluşunu son yy.ın ortalarından beri gitgide daha belirgin hale getiren başarısız bilimsel-teknik devrimin olumsuz sonuçlarına bir yandan da eleştirel akılcıların küçük yardım programlarının işlemeyişi ve marksist çözümlerle çözüm denemelerinin aynı stratejinin yalnızca bir devamı olarak diğerleriyle birlikte daha az gelişmiş maddi araçlarla bir tutularak bir yana bırakıldığında geriye Taoizmin eski Çin'inde ortaya çıktığı gibi insanın doğayla birliğine dönüş için mistik yol açık kalır. Bu eğilimi yalnızca Garaudy'de bulmuyoruz. Heidegger'in varlığa "dönüşü"de bu özgül sorun gibi paradigmatiktir. "Ne olduğuna bakış" adlı 4 konferansının 2.'sinde esrarlı "çerçeve" başlığıyla bir tehlikeyi,"çerçeve"den gelen, yani doğanın yalnızca hammadde sağlayıcısı, insanın üretici-teknik yararlanma nesnesi olarak alınmasından gelen bir tehlikeyi öne çıkarıyordu. "Yerleştirme" doğaya meydan okumak demektir; örneğin makineleşmiş gıda endüstrisinin tarım için tüm olumsuz sonuçları. Bu, bir varlık kaderidir. "Bu kaderin ortaya çıkışı kendinde herhangi bir tehlike değil tersine asıl tehlikedir"[19] Heidegger, Hölderlin'e gönderme yaparak "tehlikenin olduğu yerde kurtarıcının geleceğine" inanır; buradan insan-doğa-tanrı arsındaki dünya birliğine dayanan yeni bir dünya modeli çizer. Bu, olanaklarını aşırı az ve şiire akraba olan yeni bir mistik düşünceden yararlanır. Sokrates öncesi Greklerde ve eski Çin'in doğa tasarımında önkoşullarını görür Heidegger. Buradan Heidegger için biricik kurtarıcı türer. Sonraki mistik doğa tasarımına yönelişi burjuva konumu tehlikeli bulanlar için bir paradigma oluşturur. Bunlar karşı-araçlarında gerçek kökenlere yönelmeyip yetersiz kalırlar. İnsan-doğa-sanat yerine göre tanrı mistisizmine düşenlerin ideolojik etkisi çağımızın sorunlarını çözemez tersine yeni yanılsamalar yaratır. Yine de burada bugünkü dünya ve doğadan yararlanılmasına ilişkin gerçek sorunlarımızın ortaya konduğu gözden kaçmamalıdır.

kentsel yaşam tarzı ve ekoloji

oleg yanitski*
fransızcadan çeviren: yakup Şahan

Yaşam tarzı ile ilintili biçimlerin incelenmesi, toplum ile doğa arasındaki etkileşim sorununda önemli bir yer tutar. Bu biçimler, insanların yaşam koşullarının üretim ve yeniden-üretim biçimlerinden kaynaklandıkları için, belli bir yinelenme yeteneği, belli bir yapı kararlılığı gösterir ve alışılmış bir davranış biçimine, doğal çevre üzerinde etkiyen bir güce dönüşürler.

Bugünkü koşullar altında, doğal çevre üzerinde insanın doğrudan ve dolaylı etkilerinin alanı (aire) ve yoğunluğu büyük ölçüde genişlemekte: Diyeceğim kent nüfusunun sayısı (mevcudu) ve kesafeti artmakta, devingenliği hızla gelişmekte, günlük yaşamın teknik donanımı giderek her gün karmaşıklaşmakta.

Günlük yaşantıda insanın doğa ile karşı karşıya kaldığı birçok durumlar bulunmakla birlikte, kuramsal bakış açısından, insanların doğrudan doğruya, "teke tek" doğayla etkileşimi görüşü bize tek-yanlı görünmekte yine de. Çünkü, insan doğayla, örgütlenmiş bir birey olarak ve toplumsal bir sistem olarak etkileşim göstermekte.

Bu durumda, ekolojistlerin dikkatini kentin üzerine niçin çekip topladığı anlaşılacaktır sanırım. Çünkü, günümüzde çağcıl kent, hem içsel yapı bakımından hem de toplumsal insan ile onu çevreleyen doğal dünya arasındaki tipik bağlantı biçimleri bakımından, yaşamın başat örgütlenme biçimidir. Büyük bir kent, çevre sorununun düğüm noktalarından birini oluşturur. Dolayısıyla, biz burada tek tek nedenlerin ya da kirlenme süreçlerinin rolünü küçük görmeyi hiç düşünmeksizin, kent gibi toplumsal organizmaların doğayla kurmuş oldukları etkileşim bütünlüğünün çözümlenmesinin taşıdığı önemi belirtmeye çalışacağız.

Her yeni disiplinin oluşumuyla birlikte giden terminolojik güçlükler, sözde iki ekoloji türü varmış gibi bir yanılgıya bizi götürmemeli; diyeceğim, insanın kendi "çevresi" ile etkileşimini inceleyen bir ekoloji ile, insan ekolojisi ya da toplumsal coğrafya da denilen, gerçek anlamda bir ayrı ekoloji gibi. Çünkü, insanın doğa karşısındaki tutumu ile insani ilişkiler tipi, içten içe birbirine bağlı şeylerdir.

* O.Yanitski: Felsefe bilimleri doktoru. SSCB Bilimler Akademisi Uluslararası İşçi Hareketi Enstitüsü'nde bölüm başkanı. **Kentleşme ve Kapitalizmin Sosyal Çelişkileri"; "Amerikan Sosyolojisinin Eleştirisi", "Kentleşme, Kent, İnsan"** gibi yapıtların yazarı. **"Kentleşme, Bilimsel ve Teknik Devrim ve İşçi Sınıfı"** kitabının redaktörü.

Belirli tarihsel koşullar altında doğa, her şeyden önce, yararlı bir şey gibi görüldü ise, ilişkilerin şeyleştirilmiş (chosifie) niteliği de insanlar arasındaki ilişkilere egemen olacak ve bütün bunlar, bir yaşam tarzı kalıbına, günlük yaşam kalıbına dökülecektir. Karl Marx şöyle yazıyordu: doğa ancak kapitalist düzende insan için bir nesne, yararlı bir şey olur; onun kendi başına bir şey olduğu artık tanınmaz; doğa yasalarının kuramsal bilgisi de, doğayı insan gereksinimlerine bağlı kılmayı amaçlayan düpedüz bir kurnazlığa (hileye) dönüşür ve doğa ya bir tüketim malı ya da bir üretim aracı olur. Bu eğilimi yüzünden sermaye, ulusal sınırları ve ulusal önyargıları; yani doğanın kutsallaştırılmasını, var olan gereksinimlerin kendini beğenmişçesine sınırlı ve geleneksel doyurulması ile eski yaşam tarzının yeniden-üretimini aşar."[1]

Bu gibi koşullar altında doğa artık yalnız genelde herkesçe kullanılmakla kalmaz; bunun yanı sıra, burjuva yaşam yolunun yıkıcı etkisini her gün daha çok duymaya da başlar. İşte bu yaşam tarzının bütünleyici ve belirgin bir özelliği olarak yabancılaşma, insanla doğanın, insanla insanın karşı karşıya gelmesinde de kendini gösterir. Böyle bir toplumda insan, bir "iş gücü kaynağı gibi görülüyorsa; buna karşılık, doğa da her türlü araçla, en kestirme yoldan ve en az harcama yaparak işletilebilecek bir hammadde kaynağı olacaktır. İşçi için bir alın teri cenderesi düzeni kullanılıyorsa, buna karşılık doğa için de kaynakların sıkılıp suyunun çıkarılması öğretisi doğal karşılanacaktır. Toplum kendi iç ilişkilerinde kimi sınıfların öbürleri üzerinde egemenlik kurması ilkesine bağlı kalıyorsa, buna karşılık, doğaya karşı tutumunda da hükmetme, köleleştirme ilkesi baskın olacaktır."[2] Kısacası, insanın kendi yaşayışını düzenleme ve doğal dünya ile etkileşme tarzı, toplum yaşamının değişik yanlarıdır sadece; bunlar da yaşam için gerekli koşulların üretimi ve yeniden-üretimi tarzı ile belirlenmiştir. İnsan, "dışındaki doğa ile etkileşirken ve onu değişikliğe uğratırken, kendi doğasını da değiştirir" aynı zamanda.[3] Marx şöyle diyordu: Üretim tarzı "aynı ölçüde, hem bireylerin kendi aralarındaki bir ilişkidir, hem onların inorganik doğa karşısındaki tutumlarıdır..."[4] Çağcıl ekolojik sorunların toplumsal diye nitelenmelerinin nedenlerinden biri, bunların belirli bir üretim etkinliğiyle, belirli bir yaşam tarzıyla çözülmez bir bağlantı içinde olmalarıdır.

Değişik dönemlerdeki kentleşme süreçlerinin çözümlenmesi, toplumsal organizmalarla doğal çevrenin belirli bir bağlantı tipinin belli bir sosyo-ekonomik tipine karşılık olduğunu varsaymamıza yol açıyor. Yöntembilimsel açıdan da, çağcıl kapitalist kentin, toplumca, tarihçe yaratılmış sosyo-ekolojik bir yapı olduğunu unutmamak gerekiyor. Çünkü geçmiş dönemlerin insan topluluklarının tersine olarak, bu kent, her şeyden önce tarihsel bir gelişmenin biçimlendirdiği insan gereksinimlerinin etkisi altında oluşmuştur.

Batının büyük kentlerinde ekolojik sorunların birden ağırlık kazanmasının nedenlerinden biri, "emeği, işçinin doğaca belirlenmiş gereksinmelerinin sınırları ötesine" iten ve bu yolla, bir bireyin gelişmesinde yeni gelişim öğeleri yaratan şey sermayenin kendisidir; bundan böyle, birey için "doğaca belirlenmiş gereklilik o ilk dolaysız biçimini yitirmiştir; çünkü, doğaca belirlenmiş olan gereksinimler,

tarihsel bir yolla belirlenmiş olan gereksinimlerce geride bırakılmıştır."[5] Genel olarak söylersek, bu gereksinimler, kentin doğal çevre üzerindeki baskısını artırmaya yol açan, üretimin büyümesine neden olmaz sadece; yanı sıra, bu gereksinimlerin yeniden-üretimi için bir çevrenin varoluşunu gerektirir.

Yaşam tarzının çevre üzerindeki etkisinin incelenmesinde yöntembilimsel taban olarak toplumsal yeniden-üretim süreçlerine değinirken, niçin yine gelip kente dayanıyoruz? Çünkü, giderek her gün daha artan sayıda insanın toplumsal ve kültürel gizilgüçlerinin yeniden-üretiminin büyümesinin doğrudan doğruya, günü gününe ve yeterince tam olarak gerçekleştiği yaşamsal alanı oluşturan, kesinlikle büyük kenttir de ondan; daha doğrusu, sosyal-mekansal bütünlük olarak kentleşmiş alandır da ondan. Bugünkü kent ve yerleşim biçimleri, giderek daha çok gereksinimlerle ve nüfusun çeşitli toplumsal katmanlarının yaşam tarzı ile belirlenmiştir.

Her gün daha ileriye giden toplumsal iş bölümü, büyük bir makina sanayisinin gelişmesi, dünyadaki ilişkiler sisteminin genişlemesi, bilim ve öğretim alanındaki gelişim ve kurumlaşma, insanlar arasındaki iletişimde nitelik ve yoğunluk değişikliği, kentlerin işlerlik ve büyüme ilkelerinde de büyük değişikliklere yol açmıştır. Günümüzün kenti artık her şeyden önce bir sistemin parçası gibi işlerlik göstermekte, toplum kendi etkinliği içinde mekanda özelleşmiş bir öğeler sistemine dayalı bulunmaktadır. Sanayi kentinin gelişimini belirleyen uyarıcılar (stimuli) daha çok onun kendisi dışında bulunmakta ve bu etkenlerin etkisi de giderek her gün büyümektedir; bu da, kentin ekonomik ve toplumsal düğüm noktalarındaki etkinliğin gitgide daha uzak hedeflere doğru, sözgelişi, bölgeye, ulusa, dünya pazarına doğru bir yeniden-yönelişiyle kendini göstermektedir.Daha önceki tarihsel dönemin kendine yeterli kentlerinin tersine olarak, bugünün kentleri, kendi işlevsel ve toprak (territoire) dinamiği içinde sosyal organizmalardır.[6]

Bir başka görünüşün, diyeceğim, sermayenin üretim ve nüfus üzerindeki giderek yoğunlaşan etkisinin de büyük bir önemi vardır. Bugünkü tarihsel aşamada, kent ile kentsel yaşam tarzı, sosyal pratiğin başat örgütlenme biçimlerini oluşturmaktadır; çünkü, bunlar, sosyal pratiğin genel eğilimindeki gelişmeyi kolaylaştırırlar; bu eğilim de, giderek daha çok ayrımlaşmış bulunan insani etkinlik tiplerinin yoğunlaşmasıyla, etkililiğin (efficacite) artmasından ibarettir. Üretken etkinliğin etkililiği ile (yoğunlaşmış) kentsel biçimi arasında bir bağın bulunması, toplumsal gelişimin daha ilk aşamalarında, kültür yoluyla saptanmış bulunuyordu; ama, ancak, kapitalizmin makinalaşmış büyük sanayisinin ortaya çıkmasından sonra, yoğunlaşma ilkesi, daha önceleri kendiliğinden olurken, şimdi bilinçli bir biçimde izlenen bir amaç olmuştur.

Tarih burada bize yeni bir ders veriyor; çünkü, deneysel (empirique) gerecin doğrudan genelleştirilmesi girişimleri, bizi ister istemez bir açmaza götürüyor. Gerçekten, kent (ekonomik ve kültürel bakımdan) kırsal yaşama ve doğaya sıkıca bağlı iken, oradan taş duvarlarla ayrılmış bulunuyordu; yapısı da "içeriye" dönüktü. Kent ile doğa arasındaki derin bir kopukluğun oluştuğu bugün ise, kentler etkinliklerinde her gün daha fazla "dışarıya" yönelmekte. Ama, aslını ararsanız, bu paradoks, bize göre sadece görünüşte; çünkü, eskiden kent kendisin-

den doğmuş olduğu yerel topluluğun bir taçlanması (couronnement) gibiydi. Bugün ise, tersine, kent, nitelikçe yeni, sanayisel yapıda birbiriyle bağlantılı öğelerin oluşturduğu bir şebeke (reseau) dir. Artık salt ve yalın bir yoğunlaşma değil, "dışa dönük bir yoğunlaşma" söz konusu; Marx'a göre, yoğunlaşmanın öbür yanının "kentsel ilişkilerin kırsal alana girişidir."[7]

Kent ile doğa arasındaki etkileşimlerin değişmesinde başka bir etken de, insanın zaman kavramını yeni bir biçimde anlayışı ve yaşam yolunun temposundaki yeni değişikliktir.

Kentsel uygarlığın ortaya çıkışı, kültürde ve toplumsal bilinçte, doğa karşısındaki tutumun oluşumunda önemli bir öncül olmuştur. Kentli kişi (citadin), davranışlarını, zaman içindeki doğal çevrimler ve tempolarla bağlantılı duruma getirmeye başlamış ilk insandı. Eski sitelerin duvarları, toplumsal bilinçte kendi tarihsel varoluş süresi kavramının oluşumunu başlatarak, insanı değişmeyen bir doğa ile ilişkisi içinde, ilk ve son kez olarak, özelleştiriyordu (particulariser). Buna karşılık, kent içinde, zanaat çalışması bağlamında, kentte oturanların yaşam tarzı özel bir tempo kazandı. Zamanı ölçme gereksiniminin ortaya çıktığı, herkesin zamanı 'tutumlu' kullanmaya, 'bilinçli olarak harcamaya' başladığı görüldü."[8]

Ne var ki, zaman karşısındaki tutum (başka bir deyişle, günün sosyo-ekonomik formasyonuna özgü sosyal zaman tipi), ancak kapitalizmin ortaya çıkışıyla kendini gösterdi; bu da, bize göre doğal çevreye bakış açısında büyük bir değişiklikle sonuçlandı. Sermaye her zaman "mekanı zamanla yok etmek"[9] istiyordu. O zamana değin kentsel organizmanın, kentsel "topluluğun" bütünleyici bir parçasını oluşturan (ki bu durum kültürde saptanmıştır) ve birçok bakımdan henüz insanla, onun üretici etkinliğinin ve yaşam tarzının niteliğiyle düpedüz karışmış bulunan doğa , hızla yabancılaşmış bir mekan, adısanı belli olmayan bir toprak oluyordu. İşte bu mekan, yalnızca üretimsel bir sonuç sağlamak üzere aşılması gerektiği ölçüde ilgilendiriyordu sermayeyi.

Burada karşılaşılan tarihsel aykırılık (paradoxex) şundan ibaret: Doğayı bir çeşit soyut mekan gibi karşılayan görüş; doğal zenginliklerin işletilmesinde çok büyük boyutlara ulaşıldığı ve sanırız, bu durumun da insanın doğal çevrenin bir parçası, bir kolu olduğunun bilincine varılmasında yardımcı olduğu kapitalist dönemde doğmuş bulunmaktadır kesinlikle. "Dışarıya yönelik" kapitalist kentlerin pratik etkinliğinde ilginç olan yan, sadece, bütünlüğü kapitalist toplumun üretim organizmasının iskeletini kuran, kentlerin benzeri noktalardı. Topluma egemen olan kültürde, bu iskeletin önemi abartılıp şişiriliyor, saltıklaştırılıyordu. Kentlerin dışında uzanan doğal çevre, olsa olsa, daha başka yararlı noktaların, olanak kaynaklarının serpilmiş olduğu bir toprak parçası gibi görülüyordu. Ama genelde, o, bir engeldi ve bu engelin aşılması da, sağlanan ürünün fiyatını yükselten ek harcamaları gerektiriyordu.

Yeni bir zaman kavramının doğuşu, her şeyden önce, üretim güçlerinin ve onların çekirdeği olan,büyük makina sanayisinin gelişmesinde yeni bir aşamaya bağlıdır. Bu zamanın doğal tempodan açıkça farklı ve her zaman daha hızlı olan temposu, son çözümlemede, zaman karşısında yeni bir tutumun ortaya çıkma-

sında başlıca nedenlerden biri oldu; buna göre, artık zaman, insan etkinliğinin ve insani varlığın zamansal iki koordonnesinin doğuşunun bir olanağı sayılıyordu: Doğal koordonne ile, bu etkinliğin niteliğine bağlı olan, gerçek anlamda toplumsal koordonne gibi. Bu etkinlik ile hiç değişmeyen astronomik zamanın sıkıştırılabileceğinin (comprime) anlaşılması, toplumsal organizmanın tüm bağlantı halkalarının gelişimi üzerinde, son derece büyük devrimci bir etki yaptı. İletişimin araçlarıyla uzayın (espace) eğrikleşmesini (incurvation) anlatan, ekonomik coğrafyaya özgü mesleki bir terim olan "uzayın tersine dönmesi kavramı ((ve dolayısıyla, çağcıl insanın üretim etkinliğinde yapılacak modellemeye Öklitçi geometrinin elverişli olmaması, çağcıl kentsel kültürün belirgin bir göstergesidir. Sosyal üretimde ilerleme, yığışmaların sayısında artma, kişisel temasların ve alışverişlerin genişlemesi, gelişimin bir büyüme (expension), bir çoğalma doğrultusunda yorumlanması için öncüller koyar ortaya. Giderek ilerleme kavramı da bir çok bakımdan, insan etkinliğinin doğal çevrimlere, teknik sistemlerin ivmeli tempolarına bağımlılığının aşılmasına ve bunun sonucu bu etkinliğin özgül toplumsal kaynakları olarak, zaman ile mekanın öznel "değeri"nin artmasına bağlıdır.

Bu normlar ve daha başkaları, kapitalist düzende sınıfsal bir nitelik kazanıyor doğal olarak. "Vakit nakittir" özdeyişiyle özel çıkarın egemenliği, rekabet, vb. bu etkinliğin maddeleşmiş yapılarının değeri üstüne bir mutlaklaştırmayı, sosyal ve sosyo-teknik sistemlerin işlerlik yasalarında bir kopukluğu ve karşı karşıya gelişi doğurur." Avrupa kültüründe zamanın somutlanması"nın ortaya çıkışından önce bir evre olmuştu ki, orada zaman şimdikinden çok farklı bir biçimde düşünülmüştü ve zaman insana ve insan yaşamına henüz 'yabancılaşmış' değildi".[11] Bize göre, burjuva bireyin "başarı"ya yönelişlerine içten içe bağlı olan, zamanın bu yabancılaşması, onun doğadan uzaklaşmasını da kolaylaştırdı. Daha sonraları da, "başarı", yararcılık ideolojisinin ruhu, mesleğe düşkünlüğün, kişisel ilerlemenin, yükselmenin ve hükmetmenin ideolojik temeli oldu.

Bu bağlantının altı çizilmeli; çünkü, burjuva sosyal felsefesi, Batıda bugün görülen ekolojik bunalımın nedenlerini, çoğun, salt kültürel bir bakışla açıklamak eğilimini gösteriyor; onu, insanın doğa üzerindeki egemenliği şeklindeki Hıristiyan düşüncesine bağlıyor; ya da doğanın aşılacak bir engel sayıldığı, Uzak-Batı (Far-West)'nın değerlendirilmesine dek uzanan yayılmacı eğilimlerin (burada Birleşik Devletler söz konusudur) kalıntısıyla ilgili ruhsal görüşlerle açıklıyor[13]. Böylece Batı uygarlığının bu yönsemesi ile kapitalizmin yapısı arasındaki bağlantılara değinmek genel olarak unutulup geçiliyor.

Sorunun öteki yanları da yine doğrudan doğruya kentsel yaşam yoluna bağlıdır. Çağcıl kentsel yaşamın çeşitli tempolarının çok açık bir ortaklaşa sınırı vardır, iş saatleri ile boş zamanların sıralanışı, almaşığı. Sosyal ve bireysel yaşam alanlarının bu yolla ayrılması, oturma alanlarının (territoire d'habitat) özelleşmesine yol açarak, içsel yapı oluşumunu ve kentsel organizmanın gelişim eğilimlerini kuvvetle etkilemiştir. Nüfusta daha büyük bir devingenlik (kırlardan kentlere göçler, kentler-arası göçler, sarkaç göçler ve daha başkaları); kent-içi ve kentler-arası iletişim şebekesinin çeşitlenmesi ve bu etkilerini sürekli olarak yeni-

den dağılımı; bireyin artan özerkliği; eylemlerinin çeşitliliği ve gereksinimlerinin karşılanma biçimleri; işte bunların hepsi etkilerini kentsel yapının gelişmesi ve karmaşıklaşması doğrultusunda gösterir. Bu etkenler ve daha başka birçokları; sayısı durmadan artan emekçi kitlelerin fiziksel ve tinsel güçlerinin yeniden-üretim çevresinin, toplumsal yeniden-üretim çevresinin gittikçe genelleşen gelişim eğiliminin bir dışa vurumu sayılmalıdır. Demek ki, genel bir şemanın ortaya çıktığı görülmekte, o da şöyle: Maddi ve tinsel üretimin gelişmesi -emekçiye ve onun mesleki ve kültürel gizilgücüne karşı gerekliklerin çoğalması- yeniden-üretim çevresinin gelişmesi gibi. Sosyal üretimin gelişmesinde ileriye doğru atılan her adım, eyleyenlerin (agents) maddi ve kültürel öncüllerden ve iletişim biçiminden oluşan, uygun bir yeniden-üretim çevresini gerekli kılar.

Bilimsel ve teknik devrim, nesnel eğilimi içinde, kişiliğin yeniden-üretimi alanının alabildiğine genişlemesi ve çevrenin sosyal rolünün büyümesi anlamına gelir.

Bilimsel ve teknik devrim bağlamında, kentler önemlerini korurlar. Çünkü, maddi ve özellikle de tinsel üretimin yoğunlaşması (biçimleri değişik olsa da), kentsel yoğunlaşma ile -kentsel çevrenin sosyal yeniden-üretim işlevi üzerine dayanmayı büyük bir ölçüde sürdürür. Böylece, kentleşmiş çevrenin daha da çabuk genişlediği, doğa üzerindeki etkisinin daha yoğunlaştığı görülür. Bunlardan birincisi, nüfusun artışından, özellikle de kentsel nüfusun artışından, her gün daha geniş bir mekanı gerekli kılan teknolojik ilerlemelerden, enformatik devrim dolayısıyla yoğunlaşma alanının çeşitlenmesinden kaynaklanır; ikincisi ise, kentsel yaşam yolunun genel bir biçimde yaygınlaşmasından ve özellikle, hem ekonomik hem de ekonomik olmayan etkenlerin neden olduğu, nüfusun görülmedik bir biçimde mekansal devingenliğinin bir sonucudur.

Fiziksel ve tinsel yetkinliğe ermek için, genişletilmiş yeniden-üretim için insanın gereksinim duyduğu mekan, maddi üretimini gerekli kıldığından çok daha hızlı artmaktadır bugün. Günümüzde kentleşmiş bir mekan şu gerçeği ortaya çıkarmakta: İnsan etkinliğinin yoğunlaşması onun doğa üzerindeki etkisinin yoğunlaşmasını gerektirmekte. Kimi bölgelerde bu durum, kapitalist gelişmenin düzensizliğinden (eşitsizliğinden) doğan, daha başka ülkelerden gelmiş bulunan, dağınık nüfus toplanmalarıyla (afflux) ciddilik kazanır.

Bu koşullar altında durum, doğal mekanın son derece yetersizliği yüzünden ağırlaşır. İlkin, etkinliğin "bir noktada toplanması ve yayılması (diffusion)" süreci, belli bir ana kadar adeta bir çeşit yansız (neutre) çevrede geçiyordu: Doğa, fizik bir mekan gibi, aşılacak bir engel gibi görülüyordu. Bu kaynağın sınırlı niteliğinin ve kişiliğin emek ve kültür gizilgücünün yeniden-üretimindeki büyük değerinin bilincine ancak son zamanlarda varılabildi. Demek ki, ilkin doğal mekanı çevre, özellikle bir koşul ve bir kaynak olarak ortaya çıkıyor, ama, daha sonra, gitgide kendi başına bir değer oluyor.

Burjuva yaşam tarzı değerlerinin kentsel çevre üzerindeki etkisi çözümlenirken, bu yaşam tarzının geçirdiği bunalım durumunun her şeyden önce özel mülkiyet eğilimlerinden kaynaklandığına dikkati çekmek yerinde olur: Bireyci psikoloji, mevki ve makama, bireysel refah düşkünlüğüne yöneliş gibi. Büyük hastalık, burada da yine, aşırı tüketim, kişisel konut ve tüketim ile para biriktirme-

nin başlıca gerçekleşme alanını oluşturan, özel konutun özgürlükleridir. Bilindiği gibi bu fenomen, burjuva sosyal ilişkilerinin tüm sosyal özünü dile getirir.[14]

Eleştirel eğilimli Batı toplumbilimcileri halkın banliyölere göç etmesini, yabancılaşmış, bürokratlaşmış, insanlıktan çıkmış bir dünyada bir dayanak yer, bir kararlılık noktası araştırması gibi görmekte elbette haklıdırlar. "Yöre-kentçilik" (suburbanisme), bürokratlaşmış bir düzenin yalnızlığa itilmiş, birbirinden kopmuş parçalarının yaşam tarzıdır. Burjuva propagandasının iyi yağlanmış makinası, özerk aile hücresi mitosunu durmadan işlemekte; teknik düşünce her gün yeni yeni çalışmadan yaşama (rantiye) (privatisation) olanakları sunmaktadır. Ama unutmayalım ki, yöre-kentçilik, varsıl sınıfın doğa karşısında tüketici bir davranışını da dile getirmektedir; buna göre doğa, bu sınıfın tüketimine ve zevkine ayrılmış, doğal ve bedava bir mal, bir zenginliktir.

Bundan önceki dönem, yerel bir kentçi düşünce tipi yaratmıştı; ideal site anlayışları hep yerel çıkarlardan, üzerinde durulan toplumun üyelerinin doğa ile temaslarının en iyiye götürülmesi kaygısından yola çıkıyordu. Gerçekten bu, kırsal yaşam değerlerinin bir varyantı idi; ama, bireycilik prizmasından geçip geliyordu (Üretim için değil de, burjuva yaşam tarzını sürdürülebilmek için ne kadar toprak gerekiyor gibi). Böyle bir bilinç prizmasından geçip gelince de, bütünüyle doğa, erekliliği, yeniden-üretiminin gerekliliği, insan varlığının bir parçası olarak doğa artık yok oluyordu. Doğa, insanın dışında var olan ve kullanılabilen bir maldı. Birleşik Devletler'de, son zamanlarda yapılmış olan kamuoyu sondalamaları varsıl kişilerin inzivaya çekilmek ve incelmiş gereksinimlerini karşılayabilmek için, yabanıl doğada büyük büyük alanlara sahip olmak istediklerini ortaya koyuyor ki, bu bir rastlantıya bağlanamaz. Bizim görüşümüze göre, "Amerikan bilinci", günümüzde, "doğanın göbeğinde" yaşamak dileği ile onu korumak, ulusal çıkar doğrultusunda onu kullanmak arasında çatışmalı bir durum içinde bulunmaktadır.

Kenti kırsal alandan kesinlikle ayıran kapitalizm, ayrıca, doğa üstüne tek-yanlı bir görünüm; sanki, yüksek bir yapının penceresinden bir görünüm ortaya koyuyor. Kentli insanın doğa ürünlerini tüketmesi, doğanın onun için bir güç, coşkusal boşalma, bir eğlence kaynağı, vb. olması kınanacak bir şey değildir aslında; olsa olsa, sosyal iş bölümünün dışa vurumlarından biridir. Ama, kapitalist için o, sahipliği özlenilen bir kültür alanı ve tüketim anlayışını uyandırır. Burjuva ideologları, işçi sınıfının boş zamanlarının artması ve gereksinimlerinin çoğalmasına, özellikle de doğa ile çeşitli temas gereksiniminin büyümesine dayanarak; "burjuva için nerdeyse bir alışkanlık haline gelmiş, çok naif ve çok ciddi gereksinimlerin" onda da doğup yerleşmesine çalışıyorlar. Tuzu kuru burjuvazinin "doğayla kaynaşmaya" bayıldığını yazan Dostoyevski'den daha önce de söz etmiştik; ama, bu "kaynaşma" burjuvanın kendi toprağı üzerinde olduğunda, on kat daha tatlılaşır. Bu ev ve daha başka bir şey, "mikroskopik boyutta bile olsa", ne gam, önemli olan, onun "benim ağacım", "benim duvarım" olması, "evimin önündeki çimenlik" olmasıdır.[15]

Bu yaşam tarzı, egemen ideolojice, yavaş yavaş, kapitalist toplumun sosyal teknik ve araçlarla erişilmek istediği bir değer gibi görülmeye başladı.

Ama bu araçlar ne denli güçlü olursa, insan da doğadan o denli uzaklaşır; durumu o denli bozulur. Aslında, bunun başka türlü olması da beklenemez; çünkü, var olan sosyal ilişkiler çerçevesinde, "eski" bir değer (doğaya yaklaşma, onunla kaynaşma), yeni "burjuva" değerlerine düpedüz eklenemez. Egemen sınıf doğaya yaklaşma sorununu, hem gerçek hem de eğretilemeli anlamda, asosyal araçlarla, öbür sosyal katmanların yıkımı pahasına çözer.

Bu durumun ve değerlerin çatışmasının daha başka sebepleri de vardır ve bunlar öznel niteliktedir. İnsan, tarihinin belirli bir aşamasında, doğadan koparılmış ve yapay olarak kentleşen bir çevrede bulunmuş, kentsel yaşam yoluna girmiş ise, eski yaşam biçiminin kimi öğelerini (en azından) yinelemek eğilimini duyar. Bu eğilimin her şeyden önce ruhsal bir temeli vardır, çünkü kentsel yaşam da bir ölçüde güven vericidir. Ayrıca kültürel bir temeli de vardır; çünkü, insanın doğayla kaynaşması, daha önce geçirmiş olduğu yaşam boyunca, onun başlıca değerbilimsel ölçülerinde (reperes) içkin bulunur. Bütünüyle ele alındıkta, yöre-kent yaşam tarzı, kuşkusuz, küçük-burjuva ve köylü psikolojisiyle ilintili öğeler kadar, gevşeyip rahatlamak, kısa bir süre için dahi olsa, örgüt baskılarından kurtulmak gibi gerçek bir gereksinimi de içerir.

Doğayla "doğrudan temas" biçimi olarak yöre-kentçilik, bugün kapitalist dünyada, ("ekolojik gerekliklere" bir yönelişi zorunlu kılan) öncü bir bilim düzeyinde, ciddi bir ekolojik durumun kavranılmasıyla ve sanayinin ve burjuva yaşam biçiminin, bunu örtülü olarak dile getiren ekolojik gereksinimlerin bireysel ve yerel karşılanması biçimlerinin antiekolojik yapısı arasında derin bir boşluğun varlığını bir kez daha ortaya koyuyor. Aslında yöre-kentçilik, bir kitle bilinçlenmesi biçimidir, bugünkü ekolojik duruma hiçbir şekilde yanıt veremez. Çağdaş bilimsel bilgiye değil, doğrudan bir algılamaya, geçmişin deneyine seslenir. Vargılarında, yerel koşullardan, temiz hava ve yeşil ormanlarda insanın doğal haklarından, sonsuz ve tükenmek bilmeyen bir doğa anlayışından yola çıkar. Kenti ve her türlü yapay çevreyi, doğaya açılmak için aşılması (ya da kaçınılması) gereken bir engel gibi görür. Özel mülkiyet açlığından kaynaklanan bu bilinçlenme, doğanın yalnız bir mülkiyet ya da sosyal bir konumun belirtisi olarak değil, yanı sıra, kültürel bir değer olabileceğini unutarak, doğayla (bunu siz doğa mülkü ile diye anlayın) doğrudan bir temas kurma yolunda savaşıma girer.

Yerel olarak sınırlı olan bu görüş, ekolojik bunalımı da dışsal, yerel bir ocak diye yorumlar; oysa, ekolojik tehlikenin çapını ve gerçek nedenlerini anlayabilmek için, tüm yöre-kent topluluğunun yaşam yolunda ve düşünme biçiminde derin bir değişikliğe gerek vardır; bu değişiklik genelde değildir ama, işin zor yanı şurasıdır ki, bu, uzun yıllardan beri Batının yaşam tarzının doğal ve vazgeçilmez öznitelikleri gibi görülen bireyci alışkanlıkların ve tüketim kalıplarının değişikliğidir.

Yöre-kentleşmede gelişme, yerleşim yapısını yetkinleştirerek, ekolojize ederek, ekolojik bunalımdan uzak kalma doğrultusunda bir olasılığın yanılsamasını sürdürmekten öteye bir işe yaramaz. Kentsel çevre üstüne nitelikli çağcıl burjuva görüşleri, olsa olsa "bahçe-kentler" gibi hayali fikirlerin yeni bir baskısıdır; ancak şu farkla ki, yeşil yerler artık kentin kenarında değil, içinde yer alır.

Kentlerin denetimsiz, uzun süreli büyümesinden ileri gelen sosyal anlayış ve ruhbilimsel kalıplaşma, ekolojik bunalımı aşma söz konusu olduğunda, en küçük bir engel oluşturmaz. (Kentçilerin ve belediye yöneticilerinin) yalnız geleneksel değil, mesleksel bilinci de, kentsel sorunları çözme olanağı konusunda, kuşkularla doludur ve bir "sınırlı önlemler" politikasına dönüktür. Sözgelimi, "Amerikan bilinci", kentin ön planda tutulduğu, yoksulluk, konut bunalımı ve suçluluk gibi her zaman öncelliği olan sorunları, çözülmesi olanağı bulunmayan sorunlar gibi görür.

Son olarak, kent ile doğa arasındaki çelişkilerin çözümü, kentsel yoğunlaşmaya neden olan araçların gelişmesi sonucu doğmuş bulunan yanılsamalarla da karşı karşıya gelir. (Ulaşım ve telekomünikasyonun gelişmesi sayesinde) geri kalmış yerlerden uzaklaşan yöre-kentli halk, kendini görece bir güvenlik içinde duyar. Oysa, içinde bulunduğu durum kritik duruma yakındır (benzer); çünkü, insanın doğa üzerindeki etkisi ve dolayısıyla, insanın karşılaştığı sonuçlar, bugün, doğrusal olmayan ve net bir biçimde dile gelebilen bir nitelik kazanmıştır.

Günümüze gelinceye değin kentli kendi yaşam çevresini, deney yoluyla, mekansal-zamansal doğrusal bir boyuta göre düşünüyordu. Çünkü, merkezden uzaklaşıldıkça, kentsel çevrenin belirgin nitelikleri, yani binaların, nüfusun, etkinliğin, sosyal denetimin yoğunluğu kendini daha az duyuruyor, buna karşılık doğal nitelikler daha iyileşiyordu.

Ancak, biyolojik yönden parçalanamayan ve zehirli maddelerin günlük yaşamda kullanıma girmesi; bunun yanı sıra, beslenme zincirlerinin öğelerinde hızlı bir birikimi ya da global biyosferik süreçlere sızıp girmesi olasılığı ile birlikte, kitlelerin bilincindeki doğrusal kalıpları karıştırıp bozar. Bundan böyle, tehlike geçiştirilinceye değin sığınılacak "adalar" kalmamıştır artık. Nitekim, günümüzde ekolojik felaketler kırsal alanlarda da görülmektedir; çünkü, oralarda teknik koruma ve sosyal denetim, çoğun büyük kentlerdekinden daha az etkilidir. Dahası, söz gelimi, Birleşik Devletler'de "kentten uzak olma" ille de "doğaya daha yakın olma" anlamına gelmiyor bugün; çünkü, ekonomik nedenler yüzünden, büyük kentleri çevreleyen araziler, bugün insanlardan çok sanayi tesisleriyle doludur.

Kapitalist kentin bunalımı ve bundan doğan doğa tahribatı, demek ki, burjuva yaşam tarzının ve onun doğaya olduğu kadar tüm insanların çıkarlarına da ters düşen düşmanca tutumunun anti-ekolojik özüyle ilgili dışa vurumlardır. Bu bunalım, tek-yanlı etkilerin dışavurumudur; burada, çevre dünyası her şeyden önce bir, "bileşen-composante" ve bir "olanak-ressource" biçiminde, dolayımsız yararlılığı bakımından düşünülür.

Bu açıdan bakılınca, doğa/kent bireşimi, burjuva kültürünün sınırlı değerlerini yalnız yukarda tanımlanan doğrultuda değil; ayrıca, daha geniş sosyal bir bağlam içinde aşılmasına olanak veren kültürel öncülleri de gerekli kılar. Bize göre, küresellik (globalite) ile evrensellik (universalite) yalnızca gerçekliğin özellikleri değildir; yanı sıra, gerekli bir kültür ve düşünce düzeyi niteliği, insanın "inorganik bedeniyle" çeşitli bağlantıları üstüne bir bilinçlenmedir.

Daha uzak bir gelecekte, bu düzey, üretim ile yeniden-üretimin, şimdi ile geleceğin, insan ile doğanın gereksinimlerini organik bir yolla birleştiren kültürel değerlerin yaratılmasını da varsayar. Bu anlamda, kent ile doğa da kültür yoluyla birleşeceklerdir, birleşmek zorundadırlar. Çünkü, hem doğayı kentleşmiş ileri kültürün etkisinden yoksun etmek, hem de kenti doğal öncüllerinden ayırmak, hiç de istenecek şeyler değildir. İnsanın sosyal ve doğal varoluşunun bu organik birliği, sosyal yaşamın, onun hedeflerinin ve gelişiminin organik bütünlüğünden ve evrenselliğinden nitel olarak farklı bir düzeyi gerektirir. Yerel'i evrensel'in varoluş biçimi gibi, şimdiyi geleceğin bir parçası gibi, üretimi insanın ve doğanın yeniden-üretimi gibi algılamak, görülüyorki yalnız sosyalizm bağlamı içinde olanaklı bulunmaktadır.

NOTLAR:

1) K.Marx, **Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie,** 1857-58 Berlin, 1953, s.313
2) G.Volkov, 'La crise ecologique' et l'utilisation socialiste de ka natire', **Kommounist,** 1976, Sayı 13, s.35.
3) K.Marx, **Kapital,** Birinci Kitap, C.I Paris, 1975, s.180
4) K.Marx, **Grundrisse der,** s 394
5) AGY., s.231
6) Daha çok ayrıntı için O.N.Yanitski'ye bak 'Toplum ve kentleşmede sosyo-enformasyonel süreçler', **Urbanisation, la revolution scentifique et technique et la classe ouvriere 'Moskova, 1972'de.** aynı yazarın, **I 'urbanisation et les contradictions sociales du capitalisme. Critique de la sociologie bougeoise Americaine,** Mosk, 1975, 2. Bölüm.
7) K.Marx, **Grundrisse der...** s.382.
8) E.V.Sokolov, **La culture et la personnalite,** Leningrad, 1972, s.171
9) K.Marx, **Grundrisse der...** s.438
10) V.Boungue, **Geographie theorique,** Mosk. 1967, s.80
11) A.Y. Gourevitch, La culture mondiale et l'epoque contemporaine' İnostrannaia litératoura, 1976, NO I, s.206
12) L.White Jr. 'The Historical Roots of Ecological Crisis', **Human Behaviour and thr Environment!** da. **Interactions between Man and His Physical World,** Baumann, Chicago, 1974, s.23
13) L W.Moncrief, 'The Cultural basis if Aour Fonvironmantal Crisis agy.s.29-34.
14) Daha çok ayrıntı için bak. O.N.Yanitski. "I es villes des Etats Unis. La Situation
15) F.M.Dostoievski: "Yaz İzlenimleri Üstüne Kış Notları". Tüm yapıtları, C.5, 1973, s.94-95

KAYNAK: Sciences Sociales 1979/4

çağdaş ekolojinin sorunları

vladimir sokolov
yuri puzachenko*
ingilizceden çeviren:
celal a.kanat

Daha 1960'lara dek, "ekoloji" sözcüğü yalnızca profesyonel biyologlar için bilinen bir şeydi. Şimdi ise, bu sözcük mühendis, gazeteci, asker ve politikacıların sözlüğüne yerleşmiş durumdadır. Artık, "toplumsal ekoloji"den, "insan ekolojisi"nden, "ekolojik sorun"lardan, "ekonomik etkinliklerin ekolojikleştirilmesi"nden, "ekolojik eğitim"den, "ekolojik psikoloji"den, "tarımsal ekoloji"den, "kentsel ekoloji"den, "mühendislik ekolojisi"nden, "ekolojik bağdeğeri"nden, "ekolojik savaş"tan, vb. sözediliyor. Ne var ki, ekolojik düşüncelerin yaygınlığına karşın, çağdaş ekolojinin çözülmemiş pek çok kuramsal, pratik ve yöntembilimsel sorunu vardır. Biz burada bunların, dünyanın birçok ülkesinde uzmanlarca ele alınan en önemlilerinden söz edeceğiz yalnızca.

Ekoloji, neden böylesine popüler bir duruma geldi? Bu yalnızca bir raslantı mı, yoksa klasik ekolojide bunu haklı çıkaracak birşeyler mi var? Her şeyi kucaklayan böylesi bir bilim yaşama hakkına sahip midir?

Tek tek disiplinler tarafından ele alınan ekolojik sorunların çokluğu nedeniyle, ekolojik araştırmaların konusu fazlaca muğlak bir duruma gelmiştir. Bir bilimin konusu ve alanı sorunu yöntembilimsel bir sorundur; bunun çözümünün salt soyut bir değer taşıdığı sanılabilir: Her şey bir yana, bir disipline verdiğimiz isim, belirli temel ve uygulamalı sorunları çözmek ve var olan bilgiye katkı yapmaktan daha az önem taşır.

* **V.Sokolov:** Akademisyen, SSCB Bilimler Akademisi (BA) Genel Biyoloji Bölümü Akademik Sekreteri, SSCB BA Hayvanların Evrimsel Morfolojisi Enstitüsü Müdürü, İnsan ve Biyosfer Konusundaki UNESCO Programı Uluslararası Eşgüdüm Konseyi Başkan Yardımcısı, bu programla ilgili Sovyet Komitesi Başkanı. Başlıca çalışmaları memeli hayvanlar zoolojisi, ekoloji, genel biyoloji ve doğa koruma alanındadır.
Yu. Puzachenko: Bilim Dok. (Coğr.), SSCB BA Hayvanların Evrimsel Morfolojisi Enstitüsü'nde genel ekoloji ve biyojeosenoloji laboratuvarı başkanı. Araştırma konuları coğrafya, biyocoğrafya ile korumalı alanların planlanması ve dağılımı da içinde, genel ekoloji sorunlarıdır.

İnanıyoruz ki, bir bilimin alanı ve konusu temel bir öneme sahiptir; çünkü, tikel bir nesnenin incelenmesinden elde edilen, kurallara ilişkin bilgiler, daha sonra, verili bir bilimce incelenen tüm öteki nesnelere genelleştirilir ve onun başvuru koşulları çerçevesi içinde, doğru kabul edilir. Bir bilimin sınırları, böylelikle elde edilen tikel bilginin olası yayılma alanını adeta sınırlandırır. Bu nedenledir ki, çağdaş ekolojinin sorunlarından söz ettiğimizde, onun alanının ve konusunun tanımlanması gibi, görünüşte biçimsel bir sorundan hareket etmemiz gerekir.

Klasik ekoloji, bir yandan, organizmalar ile onların toplulukları arasındaki ve öte yandan da, organizmalar ile çevre arasındaki ilişkileri ele alan bilimdir. Bu tanım; 1866'da bu terimi bulan Charles Darwin'in izleyicisi Ernst Haeckel'in ekolojiye verdiği tanıma hemen hemen koşuttur. Ekoloji bazen, organizma ötesinde var olan sistemlerin işlevini inceleyen bir bilim olarak tanımlanır ve bu tanım da, ilk tanımla hemen hemen özdeştir. En geniş anlamıyla işlevlilik, ele alınan nesnenin tipik olan belirli etkinliklerin performansına yollama yaparken; bir etkinlik de belirli ilişkiler kurulmasına yol açar, "ilişki" nosyonu daha geniş bir nosyondur ve sonuçta ekolojinin tanımının ilk varyantı, özel bir durum olarak, ikincisini de kapsar. Bununla birlikte ikinci tanım, apaçık biçimde, ekolojinin en önemli özniteliklerinden birisini -çevreyle etkileşimi- ele almaz. Yine de, ilke olarak, bu iki tanım arasında fark yoktur: Her ikisi de, organizmaları ve onların sistemlerini ekolojinin inceleme nesneleri olarak alırken, bunlar arasındaki ilişkiler de onun konusu olur. Bu ise, klasik yorumuyla ekolojinin saf biyolojik bir bilim olduğu anlamına gelir.

Ekolojideki temel buluşlar, onun bir bilim olarak resmen kabul edilmesinden çok önce yapılmıştır. Canlı organizmaların geometrik dizi halinde arttığı düşüncesi, 19. yüzyıl başlarında ortaya atılmış ve kendi doğal ayıklama kuramını temellendirmede Charles Darwin'e yardım etmiştir. 1840'ta, Justus Liebig, bitkilerin mineral besinler kullanma yeteneğini buldu (ondan önce, bitkilerin, ayrıştırılmış organik maddeyle yetiştiğine inanılıyordu). 19. yüzyılın ikinci yarısında, fotosentezin bulunmasına tanık olundu. Ekolojinin temelleri, doğal ayıklama kuramıyla Darwin tarafından atılmıştır denilebilir; bu kuram, organizmalar ile çevre arasındaki etkileşimi aydınlatıyordu.

Daha bu erken aşamada bile, ekoloji alanındaki biyolojik buluşlar sosyoloji ve ekonomiyi de etkiliyordu. Daha 19. yüzyılda bile biyolojik üretkenlik düşüncesi, artı değeri bütünüyle (inorganik madde de içinde) doğal madde kullanımına ve toprak rantını da, birincil olarak, biyolojik çıktıya bağlayan fizyokratların ekonomi kuramının köşe taşıydı. Thomas R. Malthus, kendi sosyolojik görüşlerini doğrulamak için, geometrik dizi halinde ilerlemeyi kullandı. Liebig'in düşünceleri ile, tarım bilimindeki başarılar ve ürün rotasyon teknikleri Marx tarafından, diferansiyel rant kuramında kullanılırken; Darwin'in doğal ayıklanma kuramının etkileri de, Friedrich Engels'in **Doğanın Diyalektiği**'nin bir çok bölümünde görülebilir.

Kapitalizmin hızla büyümesi, toprakların geliştirilmesi ve tarım ile ormancılığın yeni gereksinimleri ekolojide hızlı bir ilerlemeye yol açtı. Bu dönemde, kar-

maşık çok-türlü topluluklar ve onların geçici kalıtımlarına ilişkin nosyonların ortaya çıktığı gözlendi. Bu düşüncelerin uygulamaları, ormancılıkta özellikle görkemli oldu. Vasili Dokuchayev'in yarattığı toprak bilimi de, Pavel Kostychev'in gerçekleştirdiği organik maddenin mineralleşme oranının girdi-çıktı hesapları da, özünde ekolojikti.

1930'larda, büyük ölçüde, A. Humboldt, F. Clements, S. Korzhinsky, G. Morozov, L. Ramensky, V. Sukachev, N. Vavilov, H. Gleason, A.G. Tansley ve başka bir çoklarının çalışmaları sayesinde modern ekolojinin temelleri atıldı. Türlerin, toplulukların ve (Sukachev'in terimini kullanırsak) biyo-jeo-senoz'lar içinde, daha büyük ekosistemler ekolojisinin ana konseptleri formüle edildi.

1930'larda, V.Vernadsky kendi biyosfer konseptini geliştirdi ve işlerliğinin ana yasalarını formüle etti. Matematikçilerden Alfred Lotka, Vito Volterra ve Andrei Kolmogorov matematiğin, popülasyonlar ve öteki topluluklar ekolojisine erken uyarlamalarını üretti, 1935'te V. Kostitsyn, biyosferdeki karmaşık salınım süreçleri olasılığını göstermek için matematiksel bir biyosfer modeli üzerinde çalışan ve bunu kuran ilk kişi oldu herhalde.[1]

Ekolojinin pratik uygulamaları çoktur. Yenilebilen doğal kaynakların kullanımıyla ilgili tüm incelemelerde ekolojik düşüncelere raslanmaktadır. Bunlar, D.Pryanishnikov'un agronomi üstüne çalışmalarında, Pavlovsky'nin belli hastalıkların doğal odağı kuramında, ayrıca ormancılık, avcılığın iyileştirilmesi, kürk için hayvan yetiştirme ve hayvan bakıcılığının kuram ve pratiğinde büyük ölçüde sezinlenmektedir. 1930'lardaki bir kilometretaşı da, Girolamo Azzi'nin, yöntembilimsel önemini bugün de yitirmemiş olan **Tarımsal Ekoloji** kitabıdır.[2]

1940'larda ekoloji, oldukça geliştirilmiş bir bilim olarak ortaya çıktı. Onun iki ana branşı, türler, tek tek hayvanlar ile çevre arasındaki ilişkiyi elealan otoekoloji ve popülasyonlar, topluluklar ve ekosistemler ile çevre arasındaki ilişkileri ele alan sinekoloji (synecology) idi.Popülasyon ekolojisinin temelleri de bu sıralarda atılıyordu.

Savaş sonrası yıllarda ve özellikle 1950'lerden başlayarak, ekoloji hızlı atılımlar yaptı. Madde ve enerjinin dönüşümü konusunda incelemeler ortaya çıktı; matematiksel modelleştirme teknikleri, giderek daha çok bilinir duruma geldi. 1964'te başlatılan Uluslararası Biyoloji Programı ekolojiye güçlü bir itki verdi. Bu programın bir parçası olarak tamamlanan projeler, insanlığın ilk kez biyosferin biyolojik üretkenliğini ve bilimsel veriler yardımıyla, farklı tözlerin biyolojik çevrim ölçeğini, deneme yoluyla kestirmesine olanak verdi. Program sırasında üretilen muazzam malzeme ve ayrıca ölçme ve hesaplama tekniklerindeki ilerleme karmaşık doğal sistemleri modelleştirmeye girişmeyi ve birçok ekolojik yasaya biçimsel, matematiksel betimlemeler getirmeyi mümkün kıldı. Sonuç; popülasyonlar dinamiğinin olası varyantlarının yeterince titiz bir görünümü, türlerin bir topluluk içinde yanyana yaşamasının ana ilkelerinin formüle edilmesi ve onların karmaşık metabolizma süreçlerinin betimlenmesi oldu. Bu sonuçlar, deyim yerindeyse verimi programlamak için gereken sorunları çözmeye ve etkin ürün iyileştirme planları üretmeye yardımcı oldu. Bir başka kazanım da, ekosistemlerin özgelişimin ana kurallarının, termodinamik terimleriyle betimlenmesiydi.

Ekoloji, her zaman çevrenin korunmasıyla bağıntılı olmuştur. Geçtiğimiz yüzyılın sonlarına doğru araştırmacılar, başıboş kapitalist gelişmenin çevre üzerindeki zararlı etkilerinin farkına varmışlardır. Engels, kirlenmemiş bölgelere sanayinin yayılmasının kaçınılmazlığını öngörmüş ve sanayilerin ussal biçimde kurulmasını kendi sosyalizm kuramının merkezsel bir koşulu yapmıştır.[3] Yüzyılın sonlarında, Rus ve başka düşünürler, korunmalı bölgeler kurulması için bilimsel temelleri saptadılar. İnsanlık doğanın kendi kendini yaratan potansiyelini korumak istiyorsa, bunların gerekli olduğunu ileri sürdüler. Bu araştırmalar; nadir ve değerli türlerin korunması ve ekolojik incelemeler için birçok doğa rezervinin yaratıldığı İkinci Dünya Savaşı arefesinde, SSCB'de zengin ürünler verdi.

1950'ler ile 1960'larda, ekoloji ile toplum bilimleri arasındaki bağlantılar daha zayıf biçimde arttı. Bir bütün olarak biyoloji gibi, ekoloji de, doğanın efendisi olarak insanın rolünü abartan dogmatik öngörülerin güçlü baskısı altındaydı.

Yanlış olarak, var olan bilginin doğayı denetlemeye oldukça yeterli bulunduğuna ve insanın artan teknolojik gücünün, onu doğal koşullardan bağımsız kılabileceğine inanılıyordu. Doğal kaynakların kullanımında insanın teknolojik olanaklarının böylesine abartılması, daha küçük ya da daha büyük ölçülerde de olsa, tüm gelişmiş ülkelerin karakteristik bir özelliği idi. Tam etkileri 1970'lerin sonunda duyumsanacak olan çevresel ve ekolojik sorunların ortaya çıkmasından, büyük ölçüde bu eğilim sorumluydu.

Bu sıralarda ekoloji, kuramsal bilgi ve pratik deneyim biriktirmiş bulunuyordu ve bu da, ona yeni bir statü kazandırdı. Güçlü kuramsal aygıtı, uluslararası projelerin deneyimi, modern hesaplama ve matematiksel modelleştirme teknikleriyle ekoloji, o zamandan bu yana ekolojik sorunlar olarak bilinen, insan ve çevre arasındaki etkileşimde söz konusu global sorunları çözmeye en iyi biçimde hazırlanmış gibi gözüküyordu.

Ancak daha baştan ortaya çıkmıştı ki, çevre sorunları toplumsal-ekonomik sorunlardan yalıtık biçimde incelenemezdi, çünkü yoksulluk, çölleşme ve çevre kirliliği, birincil olarak, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerdeki toplumsal-ekonomik bunalımların sonucuydu. Ekonomi biliminin ve sosyolojinin bu küçümsenişi, insanlığın sorunlarının, "hayvan ve bitki dünyası" açısından ele alınmaya başlanmasına yol açtı, Eugene Odum'un **Ekolojinin Temelleri** başlıklı çalışması (1971) bu yaklaşımın canlı bir örneğidir ve 1983'te çıkan onun ders kitabı bunun toplu bir anlatımını veriyordu.[4] Gerçekte Odum, 18. yüzyıl fizyokratlarının geleneğini sürdürüyordu. Roma Kulübü'nün modellerinde, ekosistem modellerinin yalın girdi-çıktı ilkeleri kullanılıyordu. Böylesi toplum ekolojistlerinin yaptığı değerlendirmelerin çoğu ütopik, zaman zaman da açıkça zararlıydı. Bunlar, insan dünyasını hayvan dünyasıyla eşitliyorlar ve "büyük ekolojistler", sanki bu dünya karmaşık ilişkiler sistemine sahip insanlardan değil de, hayvanlardan ibaretmiş gibi, bunu iyileştirmeye kalkışıyorlardı. Ne var ki, bu "ekolojik" konseptin çürüklüğünü kanıtlamak öylesine basit değildir; çünkü insan, psikolojik gereksinimleri bakımından, biyolojik bir tür olarak kalmaktadır: Onun yetişme yeriyle bağlantılarının birçoğu hayvanlarınkiyle ve onların çevresiyle özdeştir, hayvan ve insan davranışı arasında birçok benzerlikler vardır.

Öyleyse, hayvanlar dünyası ekolojisinin bulgularını insan ekolojisine uzatmak neden yanlış olacaktır? Yanıt apaçıktır: İnsan toplumundaki ilişkiler, hayvan dünyasında bulunmayan, niteliksel açıdan farklı yasalarla yönetilir. Ne var ki bu, yalnızca kısmen doğrudur. Deyim uygunsa, toplumsal hayvanlar gerçekten de, insan toplumunun birçok yönleriyle benzerlikler gösterirler. Bu toplumun yüksek derecede karmaşıklığı temel bir kısıtlılık değil de, onu incelemenin zorluğunun bir işlevi olabilir miydi? Çünkü, şu açıktır ki, sözgelimi mikroorganizmaların davranışı kuşlarınkinden çok daha yalındır. Yine de, her ikisinin de ekolojileri ortak bir açıdan incelenebilir. Temel kısıtlılık, öyle gözüküyor ki, insanın, kendi çevresindeki dünyayı tanırken onun yasalarını değiştirmemesi, ama insan toplumunun toplumsal ve ekonomik ilişkilerini tanıyarak, böylelikle elde edilen bilgiyi bu yasaları değiştirmekte kullanması ve sonuç olarak da kendisinin doğurduğu yeni, bilinmeyen ilişkilerle sürekli biçimde karşı karşıya gelmesidir.

Bu demektir ki, insan toplumunun gelişimini belirleyen toplumsal-ekonomik yasaların anlaşılması, çevredeki dünyayı betimleyen bilimlerin yöntembilimi ve kuramına dayandırılamaz, insanlığın gelişiminin nesnel yasaları, çevre üzerinde derin teknojenik etkiler doğurmuş ve ekolojik düşüncelerin toplumsal-ekonomik bilimlere nüfuz etmesine yol açmıştır.

İnsan ile çevre arasındaki ilişkileri inceleyen insan ekolojisi ve toplum ile çevre arasındaki ilişkileri ele alan toplumsal ekoloji, tartışılmakta olan alana yeni eklemelerdir. Bu iki bilim de biyolojik değil toplumsal bilimlerdir çünkü. Onların incelediği ilişkilere toplumsal çevreler egemendir. Bu yüzden, toplumsal ekolojiden değil, ekolojik sosyolojiden söz etmek daha uygun olacaktır. Kuşkusuz, biyolojik ekoloji, ekolojik sosyoloji ve insan ekolojisi arasında belli bir ayrılık vardır; belli alanlarda bunlar, pratikte ayırdedilemeyebilirler, ne var ki, çağdaş ekoloji aslında, insan toplumunu denetleyebilme iddiasında bulunmayan biyolojik bir bilimdir. Öteki doğalbilimlerin yanı sıra ekoloji de insanlığa, doğadaki yaşayan şeyleri ve çevreyi iyileştirme ve denetleme araçları sağlamak için gereklidir.

* * *

Çağdaş ekolojinin karşı karşıya olduğu sorunlar nelerdir ve bunlar, neden dünyanın dikkat merkezindedir? Bu sorunlardan biri, matematiğin ekolojiye uygulanmasının sonucudur. Son 15-20 yıl içinde ekolojistler popülasyonları, ekosistemleri karmaşık öteki toplulukları incelemek için, yaygın olarak, istatistik analitik teknikler ve matematiksel modelleştirme yöntemleri kullanmışlardır. Bugün, organizma ötesinde işlev gören grup ve sistemlerin daha genel özelliklerini betimleyen matematiksel kuramlar vardır.[5] Matematiksel modelleştirmedeki çarpıcı başarılar, doğal bir nesnenin yeterince tam bir betimlemesini vermenin ve onun davranışını denetleme araçları bulmanın mümkün olduğu izlenimini yaratmıştır. Ne var ki, bu matematiksel modelleştirmenin tüm "ekolojik hastalıkları" tedavi etme ve önlemek için bir sihirli reçete olmadığı da açıktır. Bu teknik, çeşitli nedenlerde ortaya çıkan hatalarla doludur.

Karmaşık doğal sistemler sık sık öngörülemez bir tarzda davranır ve onların,

dış etkenlere tepkileri "sağduyu"yla ve gözleme dayanan, var olan düşüncelerle çelişirler. SSBC'nin düşük düzeyde kar yağan bölgelerinde sık sık rastlandığı gibi, derin karda yürüyemeyen ve onun altından besinini alamayan yaban domuzu gibi iri bir hayvan ekolojistler için bir sürpriz yaratmıştır. Ekolojik karakteristiklerinin tersine, 1960'larda, bu hayvan kara-toprak-olmayan bölgede yayılmaya başlamış ve Yukarı Volga ile Güney Karelia ormanlarına ulaşmıştır. Yetişme yerinde çarpıcı değişiklikler olmamakla birlikte, yaban domuzunun sayısı hızla çoğalmış ve bunu avlama izni verilmiştir.

Bugün, yaban domuzunun davranışındaki bu değişikliğin bir açıklaması yoktur. Ancak, Belorusya, Kafkaslar ve Uzakdoğu'dan model avlanma alanlarına getirilen yaban domuzlarının, yoğun karla başetmesine olanak veren, daha uzun bacaklara ve dar bir vücuda sahip, farklı bir hayvan türüne evrimleştiği sanılabilir. Domuzun yeni yemine bakılırsa, onun fizyolojisi de değişmiştir: Artık hayvanlar, önceleri kendileri için elverişli gözükmeyen köknar ormanlarında besleniyorlar. Hayvanın davranışında da değişiklikler olmuştur.

İri boyunlu geyikler, ekolojistler için bir başka sürpriz olmuştur. 1940'lardan önce oldukça nadir olan bu hayvanlar, savaştan sonra, hızla çoğaldılar; çünkü, savaş sırasında geyik avcılığı olmadı ve savaştan sonra da, avlanma sıkı sıkıya sınırlandırılmıştı. Dahası, ormanlardan açılan geniş alanlarda, daha sonra, çalılıklar yetiştirildi ve bu geyikler de burada besleniyordu. Avlanma uzmanları geyiklerin bu bollaşmasından sevinç duyarlarken, bu gelişmeler ormancılık uzmanlarını endişelendiriyordu; çünkü geyikler çam tohumlarını telef etmeye başlamışlardı.

Yetkililer geyik avlama belgelerinin sayısını önemli ölçüde artırmakla birlikte, bu çabalar çam ormanlarını kurtaramadı. Çam koruma teknikleri fazlaca karmaşık olduğundan, birçok ormancılar bu değerli ve hızla yetişen ağaç türünü yetiştirmeyi durdurmak zorunda kaldılar.

1970'ler, bu geyikler için elverişsiz bir dönemi başlattı: Çam ve kavak ormanları yaşlanmıştı ve besin olarak elverişsizdi; söğüt, üvez ağaçları ve bodur ağaç stoku ise büyük geyik popülasyonunu ayakta tutmaya açıkça yetmiyordu. Ancak bunlar tükenmediler, çünkü geyikler besinlerini değiştirmişlerdi: Ağaç kabuğu ve köknar ağaçlarının genç sürgünleriyle beslenmeye başlamışlardı, onların popülasyon yapısı da bir ölçüde değişmiş ve hayvanların kendileri biraz daha azalmışlardı.

Her iki örnek de gösteriyor ki, popülasyonu etkin biçimde iyileştirmeyi henüz bilmiyoruz; zira onların verim ölçüsünde büyümesine, kaçınılmaz biçimde, değerli kültür ormanlarının yetiştirilmesi eşlik etmektedir.

Memeli hayvanlarla sınırlı olmayan, başka birçok öngörülemez davranış örnekleri de vardır. Örneğin, durgun sularda çoğu kez bulunan Uzakdoğu tatlı su balıklarının (Gobius), saf raslantılar sonucu gittikleri SSCB'nin Avrupa bölümündeki her dere, göl birikinti ve akıntısız nehire pratik olarak dolacaklarına ilişkin bir belirti kesinlikle yoktu. Benzer olarak, Azak sardalyelerinin, şimdi bolca avlandıkları Volga havzası su yataklarına geniş ölçüde yayılması da öngörülemezdi. Mavi-yeşil denizyosunlarının hızla yayılması da daha az şaşırtıcı değildi.

yon oluşumu ve sonuçta, toprak yoğunluğunda hızlı bir artış. Böylesi bir toprak düşük verimliliktedir. Sürülmesi çok daha fazla enerji yoğunluğu ister ve bu, kara toprağın değerini şiddetli ölçüde düşürür.

Yoğun mineral gübreler kullanılması, bir dizi elverişsiz gelişim doğurmuştur. Bitkilerce tüketilmeyen aşırı gübre toprakça tutulmaz ve su yataklarına işler. Bu ise onların entrojikasyonuna -fazla mineral sonucunda, mavi-yeşil su yosunlarının hızla büyümesine- yol açar. Bu da, su ekosisteminin bütün yapısını değiştirir (bu su yosunlarının yaşam etkinliği ürünlerinin, birçok balık türleri için zehirleyici olduğu da eklenebilir).

Genel olarak konuşulursa, ekosistemlerin hızla modifikasyonu (değişikliğe uğratılması) ya da ortadan kaldırılması onların derin ve öngörülemez yeniden-yapılanmasına ve hayvan türlerinin ölümüne yol açar. Yüksek sıcaklıklar ve oksijensizlik (anaerobik) koşulları, entrofike edilmiş su birikintilerini, güçlü zehirler üreten mikroorganizmalar için gerçek bir besin kaynağı (olan) kalın bir alüvyon katmanıyla örtecektir. Bu ise, alüvyon tabanında gıda bulan birçok su-kuşunda hızlı bir azalmaya yol açar.

Bozulmuş toprak ekosistemlerinde, çeşitli patojenik mikro organizmaların gelişebilme tehlikesi vardır.

Tatsız sürprizlerin başka örnekleri arasında, zararlı böceklerin böcek-öldürücülere ve patojenik mikro organizmaların ilaçlara karşı, öngörülmeyen, yeni gelişen dirençleri de vardır.

Uzun erimli ve öngörülemez etkileri kendilerini ortaya koyan ve insanın, kategorik biçimde, doğanın efendisi olduğunu ilan edenlere bir uyarı olması gereken birkaç gelişme örneği vermiş bulunuyoruz.

Burada bir başka örnek de, SSCB'nin geniş toprakları üzerinde, uzun erimli-sonuçlar verebilecek olan doğa iyileştirmeciliğidir. -Kuzey nehirlerimizi başka yöne çevirme projesi. (Haklı bir muhalefete karşılaşan bir plan). Nehirlerin başka yöne çevrilmesi, ekolojik bakımdan çok karmaşık bir sorundur. Bunun birçok sonucunun öngörülemeceği açıktır. O nedenle, proje mühendisleri ile ekolojistler arasında hararetli bir tartışma sürmektedir. Hidrologlar, su düzeyini yükseltecek hidroteknik tesislerin, çevredeki ekosistem üzerindeki etkisinin ancak 5-10 kilometrelik bir alanda farkedileceğini ileri sürüyorlardı.Su düzeyinin 10-20 cm. artmasının daha geniş mesafelerdeki (etkisi-ç) çok önemsiz sayılabilirdi. Ne var ki, daha yakından yapılan incelemeler, aşırı atmosferik çökelmenin ve sığ zemin suyu düzeyinin, su düzeyindeki, görünüşte ufak olan bu artışla birleşerek, yer düzeyinin su kaldırma özelliğini yoğunlaştırabileceğini gösterdi. Bütünsel sonuçlar, önceden hesaba katılması zor olan birçok koşula bağlı olacaktır.

Matematiksel modeller, ekolojik sistemlerin davranışını neden öngöremezler? Onların dış etkilere tepkilerini öngörmek neden olanaksızdır? Kimi durumlarda, bir sistemin öngörülemeyen davranışı yetersiz bilginin sonucudur: Ekolojistler, sistemin matematiksel modelini çıkarmak için gerekli karakteristiklerinin yalnızca bir bölümünü bilirler. Sistemin ekolojik parametrelerinin ne tür -doğrusal mı, yoksa doğrusaldışı mı- bağımlılıkla ilintilendirilmiş olduğu çoğu kez pek bilinmez. Ayrıca ekosistemlerin dengesizliğini uygun matematiksel

Türlerin, tür gruplarının ve hatta toplulukların böylesine öngörülemez davranışı çoğu kez zararlıdır ve antropojenik sonuçları da öyledir. Örneğin, kara toprakların sulanması beklenmedik bir sonuç doğurmuştur. 10-20 cm. derinlikte alüvterimlerle betimlemek henüz olanaksız olduğu için de, matematiksel modellere güvenilemez. Sonuçta, güçlü dışsal etkiler bu ekosistem de şiddetli nitel dönüşümlere yol açar. Böylesi bir davranış örneği, yukarda anılan, sulamaya açılan kara toprakların katılaşmasıdır.

Bu olumsuz gelişmeler zamanla düzeltilebilir. Bunu yapmak için, biyolojik ve ekolojik bilgiye eklemeler yapmak ve onu iyileştirmek, ekosistemlerin farklı parametreleri arasındaki bağıntıların tip ve karakterini belirlemek, karmaşık süreçlerin betimlenmesine özellikle uyarlanmış matematiksel modeller bulmak (örneğin, yıkımlar kuramında kullanılan tekniklerin, dengesiz süreçlerin modelleştirilmesinde yararlı olduğu kanıtlanabilir) gerekiyor.[6]

Bununla birlikte, ekosistemlerin kendi durumlarını öngörülemez biçimde değiştirmesinin bir nedeni daha vardır. Tüm biyolojik nesneler -tek tek organizmalardan, karmaşık topluluklara ve hatta, biyosfere dek- öylesine kendi kendisini örgütleyen, açık sonlu sistemlerdir ki, burada, işlevsel açıdan farklı olan kısımlar, madde ile enerjiyi değişime sokarak, etkileşirler. Böylesi sistemlerin kısımlarının işlevliliğini belirleyen içsel çevre; tek tek organizmalar ve onların toplulukların kendilerini sürekli değişen koşullar içinde bulmalarıyla, sürekli değişir. Bir ekolojik sistemin durumlarının döngüsel değişim geçirdiği, ama kendilerini tam olarak asla yinelemediği (böylesi dönüşümler süreci özgelişim olarak betimlenebilir) varsayılabilir. Yalnızca bir özelliği (örneğin, popülasyon boyutunu) gözlersek, özgelişim süreci sık sık döngüsel ve tersinebilir gözükür. Ama, belli bir özelliğin kendisini devresel biçimde yinelemesi, aynı şeyin tüm öteki özellikler için de geçerli olması anlamına gelmez. Şimdilik, en azından bir popülasyonun boyutu, cinsiyeti, yaşı, fenotip ve jenotip yapılarının, eşzamanlı biçimde, zaman içindeki değişikliklerini gösteren, yeterince uzun bir dizi gözleme sahip değiliz. O nedenle, özgelişim süreçleri konusunda ancak varsayımlarda bulunabilir ve yaban domuzlarının yayılması, geyiklerin giderek çoğalması, böceklerin böcek-öldürücülere ve patojenik mikro organizmaların da ilaçlara karşı direncinin (artması-ç) gibi, beklenmedik gelişmeleri belirtebiliriz.

Ekolojik sistemlerin davranışının bu aşamada tam olarak öngörülemeyeceği söylenebilir. Bunlardaki döngüsel değişiklikler, ek karışıklıklar getiren, rastlantısal ya da düzenli biçimde değişen dış koşulların geri planında yer almaktadır. Çevre koşullarındaki aynı değişiklikler popülasyonun yapısal kısımları ya da daha büyük topluluklar üzerinde farklı etkiler yapabilir ve bu da, farklı özgelişim yollarını teşvik etmektedir. Bir ekosistemin ekonomik kullanımı, bu sistemin birçok karakteristik özelliğini belirleyen ve özdeki karmaşık dışsal ve içsel doğal dinamik etkenlerine aşırı dayatılan dışsal etkilerin bir örneğidir. Bir sistemin ekonomik kullanımı minimal oldukça, onun etkisi de önemsiz görülebilir; ama bir ekosistemin yoğun biçimde kullanıldığı andan başlayarak, bu etken belli başlı bir etken durumuna gelir. Nitel açıdan farklı olan bu güçlerin etkilerini hesaba

katan tek bir model üretmek bir yana, onun dinamiklerinin dışsal ve içsel yasalarının araştırılmasını, tek bir gözlemler sistemi içinde birleştirmek bile son derece zordur.

Ekosistemleri incelerken kimi araştırmacılar özgelişime büyük önem vermeye eğilimli oldukları halde başkaları, bu sistemin değişen dışsal koşullardaki değişebilme durumlarını araştırmaktadırlar. Dışsal ve içsel güçler eşzamanlı biçimde pekâlâ ele alınabileceği halde, pekçok araştırmacı bunları ayrı ayrı gözönüne almıştır. Dahası, araştırmalarda ve matematiksel modellerde bunları eşzamanlı biçimde ele almaya ilişkin, yeterince genel bir yöntembilimsel yaklaşım da yoktur. Bu ise, ekosistemlerin davranışını öngörme ve onları yönlendirme gibi karmaşık bir sorunu daha da güçleştiriyor.

İçkin biçimde öngörülemeyen biyolojik sistemleri modelleştirmenin apaçık zorluklarına ve toplulukların karakteristik özelliklerinin kaçınılmaz değişebilirliğine karşın, ekolojik sistemler yine de kendi parametrelerine ilişkin belli bir ortalama optimal, izin verilebilir ve sınır değerler yardımıyla, betimlenebilirler. Örneğin, çoğalma katsayısı, azami olası boyut, cinsiyet oranı, yaş dağılımı vb. gibi parametreler yardımıyla, bir popülasyon betimlenebilir. Doğaldır ki, bu yaklaşım, özgelişimin normdan önemli kopmalara yol açmadığı varsayımına dayanmaktadır. Eğer bu parametreler arasındaki bağlantıları ve bunların, dış koşulların etkisi altındaki değişmelerini bilirsek, yüksek verim elde etme, zararlı popülasyonları azaltma, nadir türleri koruma gibi pratik sorunların çözümüne elverişli bir matematiksel ekosistem işlev modeli üretebiliriz.

Yazık ki, günümüze dek ekolojistler, popülasyonların çok sınırlı sayıda karakteristik özelliği ile yetinmek durumunda kalmışlardır: Bitkiler için büyüme halleri ve yaşayabilirlik endeksleri (bazen tohum üretkenliği); hayvanlar için ortalama çoğalma endeksleri, bitkiler ve hayvanlar için bolluk endeksleri ve daha yakın zamanlarda da, popülasyonun kestirimsel çıktısı, kitlesi ve bazen yaş yapısı (endeksleri-ç). Bu endeksler planlı bir verim elde etmek açısından yeterli olmakla birlikte, biyolojik malzemeyi iyileştirmeye yetmemektedirler.

Popülasyon, topluluk ve ekosistemlerin ekolojik parametrelerinin belirlenmesi, bilimsel yöntembilim açısından karmaşık bir sorundur. Böyle ekolojik parametrelere duyulan gerek açık olmakla birlikte, bu yönde yalnızca birkaç adım atılabilmiştir. Bu parametreler, yalnızca ekosistemlerin incelenmeleriyle değil, aynı zamanda nadir ve yok olan türlerin korunmasıyla da doğrudan ilgilidirler. SSCB'de, ekolojik karakteristiklerin incelenmesi ve ulusal bir kadastro hazırlanması gereğine, "Hayvan Dünyasını Korunma Yasası" ile yasa gücü kazandırılmıştır. Kadastronun hazırlanması ise geleceğe ait birşeydir. Her biyo -senoz'daki her hayvan türünün iyileştirilme strateji ve taktiklerini belirleyen bir belge olarak kadastro, popülasyonların ekolojik parametrelerine dayandırılmalıdır. Bu belge üstüne çalışmaların kısa zamanda başlatılması gerekiyor.

Ekolojinin ele alması gereken bir başka sorun da, ilintili türlerin ekolojik ayrımlandırılma ilkelerinin incelenmesidir. Büyük önem taşıyan bu, son derece ilginç sorun, Nikolai Vavilov tarafından formüle edilmiş olup, hem ekolojik, hem de kalıtımsal (genetik) bir sorun olarak tanımlanabilir. Bunun çözülmesiyle, ge-

reken özelliklere sahip türler yetiştirilmesinin kolaylaşacağı umulmaktadır.

Şu aşamada bu çalışma, farklı organizma grupları üzerinde yürütülmektedir; ama, yazık ki, çoğu durum da bu araştırma dağınıktır ve türlerin, alttürlerin, ırkların ve popülasyonların ekolojik, morfofizyolojik ve kalıtımsal karakteristiklerinin karşılaştırılmalı bir çözümlemesine izin verecek, tam bir görünüm üretmemiştir. Umulmaktadır ki, bu verilen evrim sürecinin gizlerini ortaya çıkaracak ve ekolojik sistemlerin özgelişiminin, doğal ayıklamanın dışsal etkenlerinin eylemiyle kaynaşma yollarını gösterecektir.

Türlerin ekolojik barınaklarına yönelik araştırmalar büyük bir pratik ve ekonomik önem taşıyor. Yeri gelmişken belirtelim ki, aynı yeri paylaşan, sıkıca ilintili iki türle sık sık karşılaşılmıyor; bunlar, genelde, görece yalıtlanmış alanlar işgal ediyorlar. Türlerin ekolojisindeki benzerlikler büyüdükçe, birinin yerini ötekinin alması olasılığı da büyüyor. Tersine olarak, farklı cinslerin türleri kolaylıkla, aynı alanı işgal eden, hatta benzeri kaynakları kullanan topluluklar oluşturur. Yaşamı sürdürmek için tüm bitkilerin güneş enerjisini, suyu ve hemen hemen aynı mineral elementlerini kullanmalarına karşın, ekolojik karakteristiklerdeki çoğu kez önemsiz ve çoğunlukla da bilinmeyen farklılıklar nedeniyle, çok sayıda planlı tür, küçük alanlardaki doğal topluluklarda bir arada yetişirler. Örneğin, bir hektarlık yapraklı bir ormanda farklı bitkilerin sayısı 100'ü bulur. Farklı bitkilerle ve bitki kısımlarıyla beslenip, bir arada yetişen hayvan türlerinin daha büyük bir çeşitlilikte olduğu da eklenebilir.

Normal olarak, toplulukların özgelişimine onlardaki türlerin sayısında yer alan bir artış eşlik eder. Ne var ki, bu kuralın ayrıksıları da vardır. Çayırlardan ot toplamayı durdurursak, bunların türlerinin çeşitliliği hızla bozulacak ve türlerin bileşimi değişecektir. Var olan veriler, çevre koşullarının (topraktaki büyük farklı mineral stokları, eşit biçimde yayılan ve bol yağışlar, uzun yetişme dönemleri ve elverişli sıcaklıklar) çeşitliliği arttıkça, bitkilerin çeşitliliğinin de arttığını gösteriyor. Farklı bir deyişle, zengin kaynaklar türlerin çeşitliliğine yol açıyor. Buradan şu çıkar ki eldeki kaynakları yeterince tam biçimde kullanabilecek evrensel türler, ilke olarak yoktur; daima, öteki türler için devinim olasılığı vardır. Ancak son derece yaşanılmaz koşullarda, örneğin çöllerde, bitki toplulukları zaman zaman çok sınırlı sayıdaki türlerden oluşur.

Türlerin topluluklar oluşturmasına yol gösteren ilkeler konusundaki bilgimizin çapı nedir? Şu çok açıktır ki, türler, raslantısal biçimde topluluklar oluşturmuyorlar; ancak, yeterince farklı ekolojik parametreye sahip türler bir arada yaşıyor. R.MacArthur'a göre, gelişmiş topluluklar "yoğun biçimde bir arada yaşarlar (packed)", yani, bir aradaki türler çevrenin sunduğu her olanağı kullanırlar. "Yoğun biçimde bir arada yaşama" türlerin aynı çevresel etkenlere farklı duyarlılık gösteren topluluklar-oluşturmasının sonucu olduğu gösterilmiştir. Örneğin, ışık değişikliklerine duyarlı, ama su içeriğindeki değişikliklere az duyarlı bir tür, tersine karakteristiklere sahip bir türle kolayca bir topluluk oluşturur ve bu iki tür birbirlerini tamamlar. Bu koşullarda, türler arasındaki rekabet ve bunun sonucundaki çıktı yitikleride asgari olur.

Türlerin topluluk oluşturmasının genel mekanizması az çok açık olmakla birlikte, türlerin, gerekli özelliklere sahip topluluklar halinde örgütlenme sorununun çözülmesine daha uzun bir yol vardır. Bu arada şu da gösterilmiştir ki, birçok türden oluşan toplulukların üretkenliği tek-türlü topluluklarınkinden önemli ölçüde daha fazladır. Bu, herhalde, tür gruplarının çevrenin sağladığı olanakları daha etkin kullanmasından ileri gelmektedir. Türlerin ekolojik karakteristiklerini bildiğimiz zaman, bunları, azami verime, en estetik sonuçlara, yüksek su taşıma yetisine ya da istenen başka özelliklere ulaşabilecek biçimde, en istikrarlı ve üretici topluluklar içinde yanyana getirmeye çalışabiliriz.

Dünya yüzündeki bilim adamları tarımda çarpıcı kopuşlara yol açması umulan polikültürler kuramı üzerinde etkin biçimde çalışıyorlar.[7] SSCB'de bu kuram çöl otlarına başarılı biçimde uygulanmıştır. N.Nechayeva'nın yönettiği bir grup, Türkmenistan ve Özbekistan çöllerindeki birçok bitki türü için ekilen otlar geliştirdi.[8] Bu otlar, uzun zaman ayakta kalıyordu ve onların çıktısı, doğal çöl otlarının 5-10 katı idi. Bilim adamları, farklı kök boyları ve vejetasyon döngüleri olan yapay bitki toplulukları oluşturdular. Sonuçta, bitkiler artık toprağın her katmanındaki nemden yararlanabiliyorlardı ve toplam vejetasyon dönemleri uzamıştı. İnsan müdahalesi, geniş aralıklı sabanların yardımıyla çöl otları dokusunu (sazları) kısmen ortadan kaldırarak ve onlara, sıradan çöl ağaçları ve çalıları dikerek, farklı çalıların tohum ve fidanlarının yaşamasına yardım etmekten ibaretti yalnızca. Çalılar kök saldıktan sonra, büyümeleri sıkıntılı olup, tohumlar yoluyla yayılma olanağı kazandıran çöl otlarıyla artık rekabet etmek durumunda kalmıyorlardı. İnsan yardımı olmadan böylesi topluluklar ortaya çıkamazdı; çünkü bitkiler, doğal koşullarda, normalde başlangıç stoklarının yüzde 70-95'ini yitirmelerine yol açan "çocukluk çağının" kendi başlarına üstesinden gelemezlerdi.

Toplulukların yapısal örgütlenmesine ilişkin bilgiler geniş pratik olanaklar açtı ve bu, istenen topluluğun bileşimine ilişkin yeterince titiz kestirimler üretebilecek uygulamalı bir disiplin olan ekoloji mühendisliğinden yalnızca bir adım uzaktadır.

Topluluklar konusunda söylediğimiz şeyler, bitki ve hayvan popülasyonları ve familya grupları için de aynı ölçüde geçerlidir; çünkü bir popülasyon içindeki bir birey, her fenotipin dışsal koşullar için biraz farklı gereksinimler yansıtmasıyla, fenotip içinde ortaya çıkan genotip çeşitliliğe sahiptir.

Sonuç olarak, bir türün bu dışsal koşullardan azami yararlanabilmesi için, tarımsal bir ürünün popülasyonu içindeki bireyler, aynı "yoğun bir arada yaşama" ilkesine uygun topluluklar halinde düzenlenmelidir; yani, komşu bitkiler farklı fenotipler ve ekolojilere sahip bireylerden oluşmalıdır. Programlı toplulukları, popülasyonları ve familya gruplarını hesaplamak için, kurucu türlerin ve bireylerin ekolojik parametrelerinin izin-verilebilir ve optimal düzeylerini bilmek gerekir ki, böylece, rekabetten ileri gelen yitikler bunların yaşayabilirliğini düşürmesin ve çevre kaynakları tam olarak kullanılsın.

Çevre üzerindeki yoğun antropojenik sonuçlar ekolojik sistemlerin, yani popülasyonların, toplulukların,ekosistemlerin bölgesel , ekosistem karmaşalarının,

biyomların (doğal iklim kuşakları ayrımların) ve son olarak da, bir bütün halinde biyosferin istikrarı sorununu öne çıkarmıştır. "İstikrarlılık" nosyonunun çok sayıda farklı tanımı veri iken, bunu ya ekolojik bir sistemin göreli değişmezliği olarak, ya da, kabul edilebilir bir zaman dönemi içinde kendisini yeniden doğurma yetisi olarak tanımlarız. Yahut da, farklı bir anlatımla, istikrarlılık ekolojik bir sistemin kendi kendini yeniden doğurma potansiyeli, kendine zarar veren dertleri hızla giderme yetisi demektir. Bu potansiyeli bildiğimizde, etkimizin gücünü ve çapını onunla boy ölçüştürebilecek, böylece de, insanın çevresini ve ortamını koruyabileceğiz.

Ekolojik sistemlerin istikrarı çevredeki toksik tözlerin izin-verilebilir oranı yoğunluğunun; sürme, sulama, inşaat, dinlenme yüklerinin gübre kullanımının, vb. izin-verilebilir hadlerinin belirlenmesi gibi pratik sorunlara doğrudan etki yapmaktadır. Türlerin ekolojik gereksinimlerini bilirsek, türlerin tözsel ve tersinmez değişiklikler geçirmeyeceği çevresel koşullar alanını belirlemek görece kolay olur. Türleri topluluklar halinde düzenleyerek dış yükleri belli bir ölçüde telafi edecek kombinasyonlara ulaşabiliriz. Bir ekosistemin kurucu öğelerinin ya da yeni, yapay bir ekosistem adaylarının (ilgili kimyasal element ve alaşımların doğası ve dönüşüm yoğunluğu da içinde) ekolojik özelliklerine ilişkin bilgiler istenmeyen etkilerin önlenmesine ve gerekli özelliklere sahip ekosistemler yaratılmasına olanak verecektir.

Şu aşamada, uluslararası bilim topluluğu biyosferdeki değişiklikleri inceleyen ve onun kaldırabileceği azami yükleri kestirecek Uluslararası Jeosfer/Biyosfer Programı'nı tartışıyor. Doğal, matematiksel ve teknik bilimlerin bütünleşme düzeyi bakımından eşi görülmemiş olan bu program; Uluslararası Biyoloji Programı, Uluslararası Jeofizik Yılı Programı ve biyosferin işleriyle, şu ya da bu biçimde ilgili olan öteki programlar altında, bağımsız olarak yapılmış araştırmaları, yeni bir yöntembilimsel ve teknik düzeyde yinelemeyi gerektiriyor.

Ekolojik sistemlerin istikrarlılığı kuramı ile bunun pratik uygulamalarındaki ilerleme, nadir türlerin (popülasyon istikrarlılığı koşulları bilgisine dayanarak) korunması, doğal ekosistem karmaşalarının korunması ve çevreyi gözeten korumalı alanlar yaratılması da içinde, çevre korunması araştırmaları üzerinde doğrudan bir etki yapmaktadır.

Şu aşamada, tüm dünyadaki yoğun araştırmalara karşın, nadir türlerin korunması, sağlam bir kuramsal temele dayanan bir bilim olmaktan çok, ampirik bir bilimdir. Bununla birlikte, genetikçilerin, ayakta kalmaları için gereken asgari popülasyon boyutunu kestirmeye genetik (kalıtımsal) bir yaklaşım gösterdikleri de doğrudur. Popülasyonların istikrarlılığının ve onların, dış etkenler karşısındaki minimal, başlangıç değerinin hâlâ kestirilmesi gerekiyor korunmalı alanların seçiminde, onların optimal boyutunda ve konumlandırma ilkelerinde, yani, çevre koruma etkinliklerinin planlanmasına açık ve berrak yanıtlar gerektiren salt pratik sorularda bizlere yol gösterecek, güvenilir kuramsal ilkeler yoktur. Bu sorulara verilecek yanıtların ekolojik sistemlerin istikrarlılığı kuramındaki gelişmeye ve toplulukların, ekosistemlerin örgütlenmesi sorunlarına doğrudan bağlı olduğu açıktır.

Sonuç olarak, çağdaş ekolojinin karşı karşıya bulunduğu sorunlara yönelik süregiden araştırmalar, yalnızca çevre korunması için azami önem taşımakla kalmıyor. Bir tarla, bir hayvan çiftliği, bir biyolojik su tesisi, bir balık üretim alanı, bir orman, bir nehir, bir park ve son olarak da, bir kasaba ve bir ev de ekolojik araştırmanın erekleri arasındadır. Ekolojinin kilit sorunlarının başarıyla çözülmesi insanlığın doğanın, özellikle canlı doğanın muazzam potansiyelini daha tam ve daha etkin kullanmasına yardım edecektir. On yıl kadar kısa bir zaman içinde insan, kendi doğal çevresini iyileştirmede daha etkin bir duruma geldi. Ne var ki, düşkırıklıklarından ve geçmişteki hataların yinelenmesinden kaçınmak için, yaşayan şeylerin işlevliliğiyle bağıntılı içkin belirsizlikleri akılda tutmak gerekiyor. Doğanın can veren güçlerinin hem yaratıcı hem de yıkıcı olabileceği akılda tutulmalıdır. Ona yön verişimizin sonuçlarını her zaman denetlemeli ve değerlendirmeli, kaçınılmaz hatalarımızı zamanında düzeltmeliyiz.

NOTLAR

1. V.A.Kostitsyn, **Atmosfer, Biyosfer ve İklimin Evrimi** M.1984 (Rusça)
2. Girolamo Azzi, **Tarımsal Ekoloji**, Londra 1956
3. F.Engels, Anti-Dühring, M.1969, S.351; **Doğanın Diyalektiği**, M.1964 s.33-35
4. Eugene P.Odum, **Ekolojinin Temelleri**, Filadelfiya, 1971; **Ekoloji** (2 cilt), Filadelfiya, 1983
5. Yu. M.Svirezhev, D.O.Logofet, **Biyolojik Toplulukların İstikrarlılığı**, M.1978 (Rusça)
6. V.I.Arnold, "Yıkımlar Kuramı", **Priroda**, No.10, 1979
7 Eugene P.Odum, **Ekoloji** C.1. "Tarımsal Ekosistemler" Bölümü
8. N.T. Nechayeva, Z.S. Şamsutdinov, G.M. Muhammedov, "Orta Asya'daki Çöl Otlarını İyileştirme Teknikleri", **Priroda**, No: 2, 1981

KAYNAK: Social Sciences 1988/1

bir bilimler felsefesi öncüsü olarak davıd hume'un bilgikuramında gözlem ve deneyin yeri

nejat bozkurt

Doğa bilimleri Yeniçağ'ın başında, XVI.ve XVII. yy.larda gelişmiş, böylece bilginin kaynağı konusunda ikici -düalist- bir anlayış ortaya çıkmıştır. Galieo Galilei (Pisa, 1564-Arcetri, 1642)'den bu yana doğa bilimleri gelişmelerini, sistemli bir deney ve gözlem yapılmasına, doğaya çeşitli sorular yöneltilmesine, başka deyişle, deneysel yöntemin -Induction- uygulanmasına borçludurlar. Ne var ki doğa bilimlerinin görkemli bir biçimde gelişip ilerlemeleri için, doğaya yöneltilen deney ve gözlemlerin matematik yasalar içinde toplanması, yani matematiksel yöntemin de-Deduction- kullanılması gerekmiştir; tıpkı Reichenbach'ın dediği gibi: "Bilimsel yöntem gözlemle başlar, ama bununla yetinmez. Gözlem betimlemeyi aşan matematiksel bir açıklama ile tamamlanır. Daha sonra, bu açıklamadan matematiksel yöntemlerle bir takım sonuçlar çıkarılır ve olgularla karşılaştırılır. 'Evet' ya da 'Hayır' yanıtını vermek bu olgulara bırakılmıştır. Bu yönüyle yöntem deneye dayalı niteliktedir. Ne var ki olguların doğru olarak kanıtladığı şey, olguların söylediğinden daha fazlasını içerir. Onların doğruluğunu kanıtladığı matematiksel açıklama ya da kuramdan yola çıkarak daha başka gözlemlere gitme olanağı vardır. Örneğin Newton, soyut bir kurama gidecek kadar yürekli, ancak böyle bir kuramı olgular doğrulamadıkça doğru saymayacak kadar ihtiyatlı bir kişiydi"(1). İşte bilginin çıktığı varsayılan bu iki kaynağa, birer felsefe akımı karşılık olmaktadır; usa önem veren yana "Usçuluk" -Rationalisme-, deneye ağırlık veren yana da "Deneycilik" -Empirisme- adı verilmiştir. Bilginin deneyden kaynaklandığını savunan, deney ve duyum ögesine büyük önem veren 'Deneyciliğin' anayurdu İngiltere'dir; bilginin kaynağında usun olduğunu savunan 'Usculuk' da Fransa'da Descartes (La Haye, Maine-et-Loire, 1596 -Stockholm, 1650) tarafından kurulmuştur.İngilizlerin, birer adalı olarak, pratik şeylere olan eğilimleri her halde bu türden bir felsefe anlayışının gerektirdiği doğal koşulu hazırlamış olabilir. ingiltere'de kurulmuş olan 'Deneycilik' tek bir kişinin eseri değildir; bu konuda birbirini izleyen birkaç filozofun çalışmış olduğunu görüyoruz. Bunlardan ilki, Verulam Lord'u Francis Bacon (Londra 1561-Londra 1626)'dır -Roger Bacon (1214-1294) ile karıştırılmasın!-. İnduction yöntemiyle ünlü Francis Bacon bir yerde şöyle der: "İnsanoğlu, bilgilerini ve gücü-

nü, gözlem ya da düşünme aracılığıyla, nesnelerin doğal düzenini bulup tanıyabildiği ölçüde arttırabilir. Bunun dışında hiçbir şey bilemez ve hiçbir şeye de gücü yetmez". Doğa bilimleri yöntemini, bir takım deney verilerinin birbirlerine bağlanmasına dayandığı ve bu yöntemin tek tek gözlemden genel yasaya geçtiği düşüncesi Bacon'un felsefesinin odak noktasını oluşturur. Bilindiği gibi buna eskiden beri 'Tümevarım' -Induction- denmektedir. Örneğin, ısının cisimleri genleştirdiği bir çok kez gözlenmiştir; İşte bu veriden kalkılarak, ısının her zaman cisimleri genleştireceği ilkesi çıkarılır. Bu gibi tümevarımsal çıkarımlar, doğa alanında araştırma yapanların mantıksal aracı olmuşlardır. Bizi, gözlem verilerinden oldukça genel nitelikte olan yeni bilgilere götürmek gibi bir üstünlüğe sahip olan bu yöntemi Bacon bile bile 'tasım'ın -sillojizm', yani 'Tümdengelim'in -Deduction- karşıtı olarak ortaya atmıştır. Tasım bilindiği gibi, genelden tikele doğru giden bir akıl yürütmedir; felsefede çok ünlü olan şu: "Bütün insanlar ölümlüdür, / Sokrates de insandır, / O halde Sokrates de ölümlüdür" tasım örneğinin açıkça gösterdiği gibi tasımın -es.ter.kıyas- tümevarıma karşı üstünlüğü, onun saltık ve pekin bir doğruluğu içinde bulundurmasıdır. Tasımda öncül önermelerin doğru olması koşuluyla sonucun da doğru olacağından kimse kuşku duymaz. Fakat bu kesinliğe ve doğruluğa karşın tasımın, Descartes'ın da dediği gibi, bize yeni olan hiçbir şey öğretmemek gibi, bir kusuru vardır. Çünkü tasımda ancak öncül önermelerde varolan bir şeyi yinelemekten başka bir iş yapılmaz. Doğa bilimleri ise gözlemlere dayanarak yeni bilgiler elde temek istediklerinden, tümevarımsal çıkarımlara gereksinme duyarlar ve gerçekten de doğru, pekin, genel geçer, saltık bir bilgiye götürmese de onları kullanırlar.

Tasım ilk kez Aristoteles (Stageiros, Selanik, 384-Khalkis, 322) tarafından sistemleştirilip kullanıldığından, Bacon kendi mantığını Aristoteles mantığının tersi olarak görmüştür. Başka bir deyişle, Aristoteles mantığa ilişkin yazılarını 'Organon' başlığı altında toplamış olmasına karşılık, Bacon yapıtına 'Novum Organum Scientiarum' adını vermiştir. Bu kitabıyla Bacon, felsefi düşüncenin yeni bir dönemini başlattığı görüşündedir. Oysa bu savın doğruluğu kuşkuludur; çünkü eski Yunanlılar büyük bir olasılıkla o denli kötü doğa araştırıcısı değillerdi -İonya Okulu ile Aristoteles'in doğa araştırmaları felsefi bilimin başlangıcını oluşturur hatta Aristoteles, doğa bilgisi alanında biricik yöntemin tümdengelimsel çıkarım olduğunda diretmemiş, tümevarımsal çıkarımla ilgili çalışmalar da yapmıştır. Nitekim Bacon aslında İlkçağ'a karşı değil, İlkçağın Bacon'ın döneminde tanınmış olan biçimine, yani din ve doğaya ilişkin dogmaların Aristoteles mantığıyla temellendirilmesi demek olan, Skolastik düşünüşe karşı çıkmıştır. Bununla birlikte onun İlk ve Ortacağlara başkaldırışı bütünüyle haklı da gösterilemez. Yine de Bacon'ın, bilimlerin tarihsel sürekliliğini göz önünde bulundurursak, kendisinden önce gelen uzun Skolastik döneme göre büyük bir yenilik getirmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Felsefe tarihçileri Bacon'ı, tümevarım yönteminin önem ve değerini büyük bir övgüyle çağına tanıtmakla birlikte, onu verimli bir biçimde uygulamamış olmakla suçlarlar. Bu doğrudur, ama Bacon'ın önemini yine de azaltmaz. Çünkü bu yön-

temin ortaya çıkarılışı ile onun uygulamaya konulması birbirinden farklı olan şeylerdir. Buluş ve uygulamaya koyuşu, bilimler ve felsefe tarihinde, ancak pek az kişinin gerçekleştirmiş olduklarını görüyoruz. Francis Bacon aynı zamanda bir devlet adamı da olduğu için, yüksek devlet görevlerinde bulunmuş, uğraşısı nedeniyle de yeni doğa biliminin metodolojisinden öte kurulmasına verimli bir biçimde katılamamıştır. Ancak tümevarım yönteminin bilgikuramını ilk kez ortaya atan bir düşünür olarak bilime ve felsefeye yaptığı hizmet büyüktür. Bacon, doğa bilimleri için tasımın yeterli olmadığına dikkat çekerek, yalnız tümevarımın yeni bilgiler verebileceği üzerinde ısrarla durmuş, böylelikle de bilgikuramı alanında yeni bir çığır açmıştır.(2)

Bacon'dan sonra bilgikuramında onun gibi deneyci olan Hobbes (Malmesbury, 1588-Hardwic 1679)'u görüyoruz; yaşamının sonlarına doğru sürekli matematikçilerle tartışan, toplum felsefesinde ise despotik devlet kuramını geliştiren bu filozof, Hegel'i de oldukça etkilemiş olmasına karşın, aslında kötümser bir felsefeye sahiptir; ve Rousseau tarafından bu felsefesi yumuşatılmaya çalışılmıştır. Bilgi kuramı kaba bir materyalizmden öteye gidemeyen Hobbes'un ardından deneyciliğin ilk büyük temsilcisi sayılan John Locke (Wrington, Somersetshire, 1632-Otes, Essex, 1704) gelir. Oldukça geniş bir çerçeve içinde çizmiş olduğu ve insan bilgisinin tek kaynağını deneyde gören bir felsefe programını köklü bir biçimde uygulamıştır. Locke, genleşme, düşme yasaları gibi yalnız doğa bilimlerine özgü önermelerin deneycilik anlayışıyla ne denli sıkı bir ilişki içinde olduğu olgusuyla yetinmemiş, daha ileri giderek genel geçer ve pekin görünen doğruların da - matematik ve mantık önermelerinin de -deneysel gözlemlerin genelleştirilmesinden başka bir şey olmadığını savunmuştur. Örneğin o, geometrinin önermelerinin deneyle elde edildiğini savunur; hatta ona göre, aritmetiğin toplama kuralı gibi tümüyle soyut olan önermeler de genelleştirilmiş deneylerin bir sonucudur. Başka bir deyişle, Locke'un gözünde, "3 + 4 = 5 + 2", önermesi deneysel bir önermedir. Locke, deneycilik ilkesini mantık önermelerine de yaymış, örneğin bir şeyin aynı zamanda hem var ve hem de yok olamıyacağını dile getiren "özdeşlik ilkesi"nde deneyden geldiğini savunmuştur. O, bu karamını, psikoloji aracılığıyla temellendirmekte ve şöyle demektedir: "Yeni doğmuş bir çocuk, matematik ve mantık ilkelerini henüz bilmez; onun zihni boş, düz bir yüzey, bir "tabula rasa"dır. Ancak zamanla deneyler onun ruhuna -zihnine- doğru bilgileri geçirir." Dış ve iç deney -sensation ve reflection-, bilginin kaynağında yer alır; herşeyin deneye dayandığı böyle bir "doğrululuk anlayışında" usun bir payı yoktur. Deney verilerini anlık daha sonra bazı aktlarla, genel ve soyut kavramlar kurmak üzere değerlendirir. Görülüyor ki Locke bu aşırı deneyci anlayışını, Descartes'in aşırı usçuluğuna karşı bir tepki olarak geliştirmiştir. Nitekim daha sonraları da Leibniz, Locke'a karşı bir tepki olmak üzere "usçuluğu" yeniden ele alarak pülüralist-çoğulcu- bir biçimide temellendirecektir.(3)

Aşırı deneyciliğin Locke'da gösterdiği bu gelişme, deneyciliğin sınırlarını ortaya çıkarmış olmakla birlikte, bilgikuramının eleştirisinde de bir geriye dönüşe neden olmuştur. Doğru bilginin dayandığı matematiksel ve mantıksal önermeleri deneycilik temeline oturtarak ele almak bu konuda bir zorlama yapmaktır.

Ayrıca Locke felsefesinin psikolojiye dayanılarak temellendirilişi de birçok zayıf noktalarla yüklüydü. Yeni doğmuş bir çocuktan mantık ve matematik ilkelerinin bilgisini beklemenin anlamsız bir şey olacağını usçu filozoflar da pekala bilmektedirler. Usçuluğa karşı Locke'un öne sürdüğü bu aşırı deneyci düşüncelere karşı, yukarıda değindiğimiz gibi, XVII.yy.ın büyük bilim ve felsefe adamı Leibniz (Leipzig, 1646- Hannover, 1716) haklı bazı itirazlarda bulunmuştur. Bilindiği gibi o, Locke'un "Essays concerning human Understanding" -İnsan Anlığına ilişkin Denemeler- adlı yapıtını eleştirmek üzere "Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain" -İnsan Anlığı Üstüne Yeni Denemeler-'ini yazdı. İngiliz deneyciliği Locke'dan iki kuşak sonra, deneyci felsefeyi usçuluğa karşı başarıyla savunan büyük temsilcisini David Hume'un (Edimburgh, 1711- ay.yer.1776) kişiliğinde bulmuştur. "Düşüncelerimizin kumaşı bütünüyle dış duyumlardan ya da iç duyumlardan alınmıştır; anlığın işlevi bunları sıraya koymak ve birleştirmekten ibarettir" diyen Hume'un felsefesine, onu Locke'un naiv deneyciliğinden ayırmak için, eleştirel deneycilik de denir. Hume, Locke'un düşüncelerinin artık sökmeyen ve savunulamayacak olan kısımlarını bir yana bırakarak, onun deneyciliğinin geri kalan kısmını, usçuluğun eleştirilerine karşı başarıyla savunmuştur. Ona göre gerçek kuşkuculuk, "araştırmalarımızı anlığımızın dar alanına en çok uyan konularla sınırlandırmaktan ibarettir". Bu kuşkuculuğun özelliği, oldukları biçimdeki nesneyi, bize göründükleri biçimdeki nesneden ayırmasıdır.

Hume'un çıkış noktası, insan bilgisinin sunduğu iki yanlı -düalist- görünüşe dayanır. Biz bir yandan dışımızdaki nesnelerin bizde doğrudan uyandırdıkları uyarımları, izlenimleri -impressions- buluyoruz; öte yandan, nesnelerin olmadıkları zaman da varolabilen tasarımlarına (ideas) sahibiz. Hume, bütün tasarımlarımızın kaynağında daha önceden almış olduğumuz izlenimlerin bulunduğunu söyler ve buraya kadar Locke'un haklı olduğunu öne sürer: "Düşünler, yani tasarımlar izlenimlerin kopyalarıdır ve gücünü yitirmiş her algı, daha yeğin bir algının zayıflamasıdır". Ancak biz tasarımların bireşiminde serbest olduğumuz gibi, yaptığımız bu bireşimlerin deneye -gerçekliğe- uygun olup olmamasına da bağlı değilizdir. Bizde örneğin "altın"ve "dağ" tasarımları vardır; bu izlenimlerin her ikisi de deneyden gelmiştir. Fakat biz bu iki tasarımın bireşimini yaparak "altın dağ" diyebiliyoruz. Demek ki imgelemin -imagination- serbestçe işlemesine ortam hazırlayan bir "düşünler-ide'ler- bağlantısı", bir "ide'ler örüntüsü" -Relations of ideas- alanı vardır; bu alan zorunlu doğrulukların yer aldığı bir alandır. İşte bu imgesel dünya ikinci bir alan olarak gerçeklik dünyasının yanında yeralmaktadır. Hume'a göre, matematiğin temelleri işte bu alandadır. Matematiksel doğruların saltık biçimde genel-geçer ve kesin olmalarının nedeni, içeriklerinin gerçekliğe ait olmayıp tasarımlar dünyasına ilişkin olmasıdır. Hume şöyle der: "Doğada hiç bir daire ya da üçgen varolmasaydı bile, yine de Eukleides'in kanıtlanmış olduğu teoremler pekinlik ve apaçıklıklarını sonsuza dek sürdüreceklerdi ". Matematiksel önermeleri gerçeklik dünyası hakkında bilgi edinmek için kullanmak istersek, bunlardan başka deneysel önermelere de başvurmak zorunda kalırız. Gerçeklik alanındaki nesneye ilişkin olan her sav ya da önerme, deney aracılığıyla doğrulanabilmelidir. Örnekle, küçük bir cismin büyük bir cisme

çarptığında, ona herhangi bir hız verebileceği, küçük cismin hızının yeter derecede büyük olması koşuluyla ve hız değerine ilişkin matematik yasası sayesinde yalnızca hesaplanarak çıkarılabilir. Hareket miktarının, kitle ile hızın çarpımına denk olduğu, deneysel bir önermedir: Hareket = m.v. Öyleyse yukarıda öne sürülen savın temelinde de deney bulunmaktadır.(4)

Hume, bilginin ussal yanını tasarımlar dünyasına bağlar; ussal önermeler hiç bir zaman gerçeklikle ilgili bilgi veremediklerinden saltık biçimde genel-geçer ve pekindirler. Matematiksel bir önermenin dış dünyada tam bir karşılığını bulamayız. Gerçeklik dünyası hakkında öne sürülen her tür deyi ise deneyden gelir. Bize biraz yabancı gelen bilgilerde olduğu gibi açıkça bildiğimiz konular için de durum aynıdır. Örneğin, sönmemiş kirece dökülen soğuk suyun kireçte yanmaya neden olduğunu ve ısı doğurduğunu deneysel bir önerme olduğu için herkes bilir. Alışkanlığımızın dışında bulanan böyle bir deney yanında alışmış olduğumuz ve deneye dayanan bilgiler de vardır. Örneğin besinin bizi doyurduğu, bir bilardo topuna çarpıldığı zaman hızının arttığı, güneşin her sabah doğudan doğduğu gibi, önermeler birer deneysel önermedir. Bunlar deneysel önermeler olduklarından kesin ve genel-geçer değildirler. Hume'a göre deney hiç bir zaman kesin bilgi veremez, deneysel bir önerme apodiktik , genel-geçer ve zorunlu değildir. Hume, bir savın karşıtını hiç olmazsa tasarımlayabilirsek, o sav pekin ve genel-geçer değildir; ancak tersi, karşıtı tasarımlanamayan önermeler kesin ve genel-geçerdirler der. Yine o, "Metafiziğin koymuş olduğu bir önermeye göre, aklın açıkça tasarımladığı her şey varolma olanağını da içerir. Yani, tasarımlayabileceğimiz hiç bir şey yoktur ki varlığı tümüyle olanaksız olsun. Altın dağı tasarımlayabiliriz. İmdi böyle bir dağın gerçekte varolması olasıdır. Ama hiç bir zaman vadisiz bir dağ tasarımlayamayız, bundan dolayı da onun varlığını olanaksız sayarız". İşte bunun sonucunda, tümevarımsal çıkarımın hiç bir zaman pekin ve genel- geçer bilgi veremeyeceği yargısına varırız. Yarın sabah güneşin doğmaması olasıdır; çünkü sabah kalktığımızda ortalığı bütünüyle karanlık bulabileceğimizi tasarımlayabiliyoruz. Ağır bir cismin düşmeyip birdenbire havada yükselmesi ve boşlukta durması olasıdır; çünkü bu durumu tasarımlayabiliyoruz. Tümevarımın eleştirisi Hume'u daha da ötelere götürmektedir. Olabileceklerini söylediğimiz yukarıdaki olguların gerçekleşmiyeceğine, başka deyişle, yarın sabah güneşin, mutlaka doğacağına, ağır cismin kesinlikle düşeceğine inanmak hakkını nereden buluyoruz? Buna yanıt olarak, yaptığımız gözlemlerin pek çok sayıda oldukları ve hep birbirlerini izleyip doğruladıkları söylenip durur. Şimdiye değin güneşin her sabah düzenli olarak doğudan doğduğunu gördük; gözlemlerimizin sayasının çok olmasına dayanarak tümevarımın verdiği sonuçtan emin oluyoruz. Fakat böyle bir çıkarımı haklı kılacak hiç bir mantıksal neden gösterilemez. Herhangi bir olgunun bin kez gerçekleşmesinden, aynı olgunun bin birinci kez de gerçekleşeceğini çıkarımlamak için mantıksal bir zorunluluk yoktur. Hume burada, tümevarımın her zaman başarıyla sonuçlanacağına ilişkin hiç bir manfıksal temele sahip olmadığımızı haklı olarak öne sürmektedir. İşte bu soruna felsefe tarihinde Hume'un nedenselliği eleştirmesi denir. Tümevarımsal çıkarımın akılla temellendirilmesine olanak bulunamayınca, belki deneyle bu te-

mellendirme yapılabilir diye düşünülebilir. Örneğin, deneylerimizde bu kadar büyük başarılar gösteren bu yöntemi kullanmakta haklıyız diyerek tümevarımın sağlamlığı vurgulanabilir. Fakat böyle bir akıl yürütme şöyle bir çıkarımla aynı anlama gelir: Gerçekleşeceğini tümevarım yoluyla önceden tahmin ettiğimiz bir olgunun gerçekten ortaya çıktığını şimdiye değin hep gözlemledik; öyleyse tümevarım bizi daima başarıya eriştirecektir. Bunu söyleyince tümevarımı, tümevarımla ispat etmiş oluruz; çünkü bu çıkarımın kendisi de tümevarımdan başka bir şey değildir. Bu da bir "savı kanıtlama" (petition de principe), bir boş dönüş olur ve kendimizi yukarıya kaldırmak için saçımızı elimizle çekmemize benzer. İmdi, tümevarımın deneyle temellendirilmesi olanaksızdır. Burada, Heisenberg'in çağdaş fizikte geliştirdiği "Belirsizlik" -İndeterminizm- kuramına Hume'un öncülük ettiğini, anımsatmakla yetinelim.

İşte Hume'un bu biçimde konuyu ele alması, tümevarımsal çıkarımın, nedensellik bağlamında, ne denli büyük ve önemli bir sorunu içerdiğini göstermiştir. En uç sonuçlarına kadar giden böyle bir deneyciliğin karşısına büyük bir güçlük çıkmaktadır; tümevarımı sağlam bir temel üstüne oturtmaya olanak yok. Deneycilik ilkesinin uygulanması, başka her alanda büyük başarılar kazanabildiği halde, tümevarım alanında felsefeyi, Hume'un da aşamadığı bir bunalıma sürüklemiştir. Ne var ki problemin bundan sonraki ve değişik biçimde ele alınışı Kant tarafından gerçekleştirilecektir. Hume'un bu mantıksal buluşunun, onun kişiliği üzerinde bir sarsıntıya neden olmaması dikkate değer bir durumdur. Hume, tümevarıma olan güvenimizin yalnızca alışkanlıktan doğduğunu söyler. Olgular arasında çoğu kez belirli bir bağlılığı gözlemlediğimiz zaman bu bağa alışıyoruz ve gelecekte de bunu göreceğimizi sanıyoruz. Böyle bir beklentiyi haklı kılacak akla uygun bir neden göstermekten aciz kalsak da alışkanlığımızdan vazgeçmek için hiç bir neden göremiyoruz. Öyleyse bu alışkanlığımızı saklı tutalım, koruyalım ve bilgimizin pekin ve genel-geçer olması isteğnden vazgeçelim. Bu konuda (apodiktik bilgi sorunu) Hume, Descartes'tan çok değişik bir tutum takınmıştır. Descartes, "pekin bilgi" sorununu araştırmasının ortasına yerleştirir, bilginin sağlam temelini bulmak için her şeyi göze alır. Hume ise hiç istifini bozmadan güvensiz, pekin olmayan bir bilginin varlığıyla yetiniyor ve şöyle diyor: "Her felsefenin vardığı sonuç, insanın biraz kör ve zayıf olduğunun gözlenmesidir. Görmezlikten gelmeye çalıştığımız halde bu sonuca her yol kavaşağında rastlarız."(5)

Reichenbach'ın da haklı olarak vurguladığı gibi, genel-geçer ve pekin bilgi konusundaki ayırıma, başka deyişle felsefe sorunlarındaki farklı yorumlara, filozofların kişilikleri de neden olmaktadır. Burada filozofun ve felesfesinin psikolojik çözümlemesinin önemi gözönüne serilmek istenmektedir.Öte yandan felsefelerin sosyolojik temellere oturtulmaları da günümüzde önem verilen bir başka araştırma biçimidir. Örneğin metafizikçi bir tip olarak Descartes, kendisini gerçeklik dünyasından uzak bir düşünce (spekülasyon) dünyasına bırakıyor ve böylece içinde yitip gitiği spekülatif metafizik bir dünya yaratıyor. Hume ise tutkulardan sıyrılmış, dünyayı açık gözlerle inceleyen gerçekçi bir düşünür tipidir. O,

güvenli ve pekin bir dünyanın, insanların eriminden uzak bir alan oluşturduğunu görmekle birlikte, dünyanın üzerinde yaşadığını da unutmuyor. Descartes heyecan ve tutkuyla dolu bir insan olarak gençliğinde oldukça karışık bir yaşam sürmüş, hatta kadın meselesi yüzünden düelloya bile kalkışmıştır. Sonraları elini eteğini çekmiş münzevi bir düşünür hayatı yaşamış, başka insanlardan kendisini soyutlamış ve her türlü dostluğu yadsımıştır. Descartes'ın bencilliği, kendi deyişiyle, kitaplarını, başkaları için değil, ama başkalarının yapacakları eleştirilerden yararlanarak yeniden yayımlattıracak kadar büyüktür. Oysa Hume, şen, nazik, sevimli ve tukulardan uzak bir tip olarak düello yapmak bir yana, temelde iyimser bir insandır. İç dünyasının özgürlük ve güvenliği, ölümünden bir kaç ay önce kaleme aldığı yaşam öyküsünde açıkça görülmektedir. Hume, burada ağır hasta olduğunu ve ölümün yaklaştığını açıkça hissettiği halde, ölümden korkmadığını ve sızlanmadığını belirtir. Düşünüş gücünün hiç azalmadığını söyleyerek, her tür tutkudan ve bağımlılıktan uzak olduğunu, kendisini her zamandan daha sakin ve güçlü bulduğunu söyler.(6) Hume'un kişiliğinin bu güvenli ve sakin görünüşünün başka bir ifadesini de felsefesinin 'bilinç' ve 'ben' sorununu inceleyen kısmında görebiliriz. Descartes'ın felsefesinin merkez noktasını bu sorunun oluşturduğunu ve Descartes'ın pekin ve genel-geçer, saltık bilgiyi "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesinde, yani bilinçte bulduğunu biliyoruz. Bunun tersine olarak Hume, 'ben'in doğrudan, aracısız bilgisini oldukça kaşkulu ve karışık bir sorun olarak görmekte ve kendimizi gözlemleyerek 'ben'i bulup ortaya çıkaramıyacağımızı, böylece saptadığımız şeylerin bir an için uyanıp yeniden kaybolan bir takım izlenim ve tasarımlar olduğunu, bu savın da en azından insanın kendi kişisel düşüncesi için doğru olduğunu söyler: "Bana gelince, 'ben' diye adlandırdığım şeyi çok yakından incelediğim zaman hep belirli bir algı ile karşılaşırım; soğuk ya da sıcak, aydınlık ya da karanlık, sevgi ya da nefret, acı ya da haz gibi. İşte böyle bir 'ben'i başka bir insan ancak kendinde bulup ortaya çıkarabilir; o kimse belki 'ben' adını verdiği yalın ve sürekli bir şeyi algılıyordur. Bana gelince, kendi içimde böyle bir olgunun var-olmadığı kanısındayım"diyor Hume. Bu buluşunun insanlar tarafından ciddiye alınmayacağına inanmasına karşın yine şunu ekler: "Bu gibi metafizikçileri bir yana bırakalım. Fakat geriye kalan bütün insanlara şunları söylebilirim: İnsanlar tasarlanamayacak bir hızla birbirini izleyen ve hep bir akış ve devinim halinde bulunan algılar demeti ya da topluluğundan başka bir şey değildirler. Us öyle bir tiyatro sahnesidir ki üzerinde bir çok algılar birbirlerini izleyerek görünüp geçerler. Yeniden geçerler, kaybolup giderler ve sonsuz bir çeşitlilik gösteren durum ve biçimde kaynaşırlar".Hume ruhu, organları birbirlerine bir takım ilişkilerle bağlı, birliği ve bütünlüğü kuşkulu soyut bir devlete de benzetir. 'Ben' hakkında onun bu görüşü, başka bir insanın bütün kişiliğini sarsabilir; oysa o, kendini tanıdığından, kendi içgüvenliğine sahip bulunduğundan, pekin ve genel-geçer bilgiyi bulmak için kuramsal yapılara, metafizik konstrüksiyonlara gerek duymaz. Hume, usçu filozoflar tarafından kurulan metafizik sistemleri yıkmakta en ufak bir duraksama izi göstermemiş ve onun bu gözüpekliği sayesinde de deneycilik her tür meta-

fizik dışınanlığının berkitilmiş bir alanı olmuştur.

Özetle, deneysel olmayan bilgi yalnız tasarımlar arasındaki bağıntılara, ilişkilere aittir; bu bilginin konusu, sayı ve değer ilişkileri, formu ise matematiktir. Gerçeklik bilgisinin her türü deneyden gelir. Hume, yukarıda anılan yapıtında, ilkesini köklü bir biçimde şöyle serimler: "Elimize herhangi bir dinbilim ya da okul metafiziği kitabı aldığımızda, şunu soralım: içinde sayı ya da nicelik hakkında deneysel bir usavurma var mı? Hayır. Olgular ve varlık hakkında deneye dayanan bir akıl yürütme var mı? Hayır. Öyleyse o kitabı ateşe atınız, çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka bir şey yoktur"(7). Çünkü yine ona göre, "Bizi saçmalıklara sürükleyen bir düşüncenin yanlış olduğu kesindir; ama kesin olmayan, bizi tehlikeli sonuçlara götüren bir düşüncenin yanlış olduğudur". Bilimsel felsefenin kesin biçimini eleştirel deneycilikle kazandığına inanan Hume, bu kanısında yanılmıştır. Çünkü felsefesi çok önemli olan bir takım sorunları çözememiştir. Belki kişiliğinden gelen içsel huzuru ve iç güvenliği bu konuda onu yanıltmış ve geliştirdiği bilgi kuramındaki eksikleri görmesine engel olmuştur. Hume'un matematik hakkındaki düşünceleri açık olmaktan uzaktır. Matematiğin mantıksal analizini yapmamış ve bu disiplini kuşbakışı gözden geçirerek, problemlerin çözümünde onu tümüyle yetersiz bulmuştur. Fakat Hume'un başlıca kusuru, nedensellik sorununa bir çözüm bulamamış olmasıdır. Bu sorunun ne denli ciddi ve önemli olduğunu göstermesi, onun ününü sürdürmesi için yetrli olmuştur. Yukarıda da görüldüğü gibi, tümevarım ilkesinin geçerliliği hakkında mantıksal ve deneysel bir kanıtlamada bulunamayacağımızı bize ilk kez Hume göstermiştir. Fakat ilkeyi, yani "Nedenselliği" kullanmak hakkını nereden alıyoruz sorusu yine yanıtsız kalmıştır, ve günümüz bilim felsefesinin de güncel konularından biridir. Oysa bu soru bizim için önem taşır; çünkü tümevarım günlük yaşamda, bütün eylemlerimizin kaynağında bulunduğu gibi, bilimsel bilgi sağlama yönteminin de temelini oluşturmaktadır. Hume bu durum karşısında rahatsız olmamıştır. Tutarlı bir deneycilikle birlikte bilgide kuşkucu sonuçlara varmış, nedensel ilişkilerin zorunlu olmadığını savunmuştur. Böylece XVIII.yy.'ın deneye dayalı ussal, ama usçu olmayan felsefeleri ortaya çıkmıştır. XIX.yy.'daki bilimden etkilenen felsefeler de Hume'un deneyciliğinden izler taşımışlar ve bu etkilenme XX.yy.'da da sürmüştür. Sonuç olarak Hume'un deneyciliği, 'Usçuluğu' çökertememiş, tersine onun felsefesi usçu güçlerin yeniden bir araya gelip toplanmasına, büyük ve görkemli bir dizge sayesinde, bir süre için üstünlüğü elde etmesine neden olmuştur. İşte bu sistemin sözcülüğünü de Kant'ın felsefesi üstelenecektir. Hume'un derinden etkilediği Kant, dış dünyanın bilinemezliği -Agnostisizm-, analitik-sentetik ayrımı gibi düşüncelerinin temelini ondan almıştır. Yine Kant, onun şu düşüncesine de tümüyle katılmaktaydı: "Eski metafizik yerine, yanı nesnelerin özünün sözde bilimi yerine, yüzeysel zihinleri karanlıklarıyla doldurarak önemli ve felsefi bir tavır takınan, hurafe ve çetrefil dil karışımı olan boş bilim yerine, eleştiriyi koymak gerekir"(8).

NOTLAR:

1 Hans Rechenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, Remzi Kitapevi, İst. , 1981; s. 75
2 John Losee, A Historical Introduction to the philosophy of Science; Oxford University Press, 1985, s:55 vd.
3 Nusret Hızır, Yeniçağ Felsefesi, Ders Notları, 1965-68.
4 Hans Reichenbach, Aydınlanma Düşüntürü Hume, İst. Üniv Konferansları, 1937
5 H.Reichenbach, y.a.g y. s.9
6 David Hume, Din Üstüne, Çev. Mete Tunçay, Kaynak Yayınları, İst. 1983; A.Schaefer, David Hume-Phihosophie und Politik, 1964.
7 David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Hacettepe Ün. Yay., s:135.
8 Herald Höffding, Histiore de la Philosophie Moderne, Felix Alcan, 1924 Paris. s.446 vd.

doğa - madde - düşünme
-17.-18. yy. felsefesinin kimi konumları üzerine-

gottfried stiehler

almancadan çeviren: zeliha könen

Toplumsal üretim ve takas biçimlerinin feodal toplum çemberinden kurtulma sürecine ideolojik olarak feodal-dinsel dünya görüşünün karşısına bu dünyaya yönelik varoluş anlayışları çıkartan dünya görüşü taslakları eşlik ediyordu. Nesnel gerçekliğin önyargılardan uzak araştırılmaya yönelişi, burjuvazinin yeni sınıfın maddi temellerini atmak üzere üretim güçlerini geliştirme yönünde taşıdığı içgüdüsel bir itkiydi. Feodal buyurgan egemenliğin yadsınması, insanın kendini "doğasına" uygun özgürce belirlemek istemesinde, politik toplumsal yapılanmada burjuva demokratik biçimleri istemesinde yansımasını buluyordu. Ulu, üstün bir varlığın düşlemsel gücü karşısına, yasalara bağlı düzenli yapısının insan tarafından anlaşılır olduğu tanıtlanan doğa gerçekliği çıkartılıyordu.

Böylelikle, ekonomik, politik ve ruhsal (tinsel) kurtuluş için mücadele veren ilerici (progressive) güçler yönünde doğa bir kilit kavram oluşturuyordu. Üretim güçlerinin olgusal ögesi oluşuyla insanların teolojik feodal anlayışlarına karşı muhalefetin bir şifresi, maddi dışsal varlık oluşuyla ilerici toplumsal ideolojinin yoğunlaştığı bir dayanak noktasıydı. Ama bu ideoloji de yeni bir sömürü ve egemenlik biçimi hedeflediği, nesnel olarak toplumsal devinimin maddi temellerini ortaya koyup açımlama yeteneğinde olmadığı için, kesin gerçekleri kavramak isteyen anlama itkisi kesintiye uğruyordu, dolayısı ile kavrama ile yanılgı pek sık çatışkılı çelişkiler halinde içiçe giriyor, kimi filozofların materyalist yorumları idealist koşullanma ve mantığın etkisi altında kalıyordu. Bu koşullar altında ne toplumsal -ne de ilerici (progressive)- ideolojide "saf ve yalın" bir materyalizm beklenemezdi, çünkü bu ideolojiyi yaratan sınıfın maddi temellerine aykırıydı. Fakat burjuvazinin yükseliş döneminde saf ve tarafsız gerçeğin bilgisine ulaşmak için materyalist ilkelerle yürütülen güçlü bir itki yalnızca olanaklı değil, tarihsel olarak da zorunluydu, burjuva sınıfının kurtuluşunun vazgeçilmez unsuruydu.

I

Materyalist filozoflar ulu, düşlemsel (transandental) ruhların egemenliğindeki bir dünyanın, bir tanrının emir ve kararlarıyla biçimlenmiş bir gerçekliğin karşısına somut doğayı ve onun yasalarını çıkartıyorlardı. Bu doğa anlayışı içinde, feodal dünyaya ve onun dinsel şatafatına karşı alternatiflerin de anlatım bulduğu görülmektedir. Doğa, başına buyruk devinen rastlantılar dünyasının tersine ve ondan farklı olarak nesnel-düzenli yasalarla devinen bağlantılar alemiydi. Materyalist filozoflara göre doğa, yaşamın gerçek normlarıydı. Bu normlar bilimsel bilgi dürtülerinde yön gösterici olduğu kadar, insan topluluklarının yapılanışında da belirleyici norm olmalıydı. Böylelikle insan varoluşunun ve gelişmenin maddi, yasalarla düzenlenmiş temel ilkeleri bulunmuş gibi görünüyordu.

D.Diderot, haklı olarak doğa bilimlerinin büyük adamlarını oldukça anlamlı sözlerle övüyor ve onların başarılı çabaları sayesindedir ki artık dünyamız tanrısal bir varlık olmaktan çıkmış, maddi nesnel öğrenilebilir bir gerçeklik olduğu anlaşılmıştır demektedir. Diderot onları o dönemin doğa bilimleri ve tekniğine göre tekerleri, halatları, yayları, kaldıraçları ve ağırlıkları olan bir makine şeklinde dizinlere (Kategorien) ayırmıştır. Doğa bilimleri, teolojinin bilimsel gerçeklerin yakalanmasını engelleyen çerçeveye son belirleyici darbeyi vurmuş ve dünya görüşünü sağlam, yeniden incelenip sınanabilen temeller üzerine oturtmuştur. Diderot kavramların temellerinin doğa içinde olması gerektiğini belirtiyordu; ama ne yazık ki kendine sormak doğayı sorgulamaktan daha kolay ve zahmetsizdi. Bu yüzden mantığın kendi içine dönük kalma dürtüsüne karşı çıkılarak, bilgi-kavrayış dışarıya, doğaya yönlendirilmeliydi. Burada doğa genel olarak nesnel gerçeklikle eşanlamlıdır; bilgi ve kavrayış ise öz olarak insanı çevreleyen nesnel dünyanın görgücül incelenmesi (empirische Analyse) biçimindeki deneyimi anlatmaktadır. Kavram olayları bu arada kesinlikle yadsınmaktadır.

Doğa Helvetius için de her gerçek felsefenin çıkış noktasıydı. Doğa yaratılmamıştı, sonsuzdu, öncesiz ve sonrasızdı, bu nedenle yalnızca teolojik dünya anlayışına karşıt, bilinçli bir çizgide anlaşılabilirdi. Fakat Helvetius da tıpkı materyalist-görgücül düşüncenin diğer filozofları gibi bu görüşü darlaştırarak, doğanın, somut-duyumlu bedenin (körper) toplamından ibaret olduğu ve maddenin (materie) "gerçekte" olmadığı tezine indirgiyordu. Boş kavram oyunlarına sırt çevrilmesi, sonunda genel bütünün genel töz özelliklerini son derece abartılı biçimde olumsuz kılmaya götürürken, maddi gerçekliği, nominalistçe bir yığın ayrı ayrı nesnelere ayrıştırıyordu.

d'Alembert'de de bir benzerini okuyoruz: "Ne kadar sık yinelesek azdır-doğa, aslında yalnızca tek tek nesnelerden ibarettir; ve nesnenin gerçek kaynağı bizim duyumlarımız (Sinnerempfindungen) ve dolaysız algılarımızdır (Wahrnehmungen)"[1] Genel bütün, ortaklaşalığa, görüntüsel uygunluğa indirgenmektedir. Bu, her tür iskolastik (Begriffs-scholastik) kavramın aşılması yönünde gösterilen olumlu çabalara karşın, aynı zamanda toplumsal yaşamın temellerini oluşturan maddi ilişkilere burjuva sıralarından ulaşmanın olanaklı olmadığının göstergesidir. Fakat yasa olgusunun kendisi de pek çok yönüyle belirsizlik içinde kalmaktadır. Doğanın bilimi cisimlerin (Körper) bilimine indirgenmiştir ve bu alanda her de-

fasında ancak ortak yönler ile belirleyici ayrımlar saptanmaktadır. Bu noktada gerçekçi kavrayış yolu artık yakındır. Helvetius için insan maddenin (Materie) yaratıcısıdır, çünkü doğada yalnızca tek tek nesneler vardır. Materyalist dönüşüm yönünde bu teolojik düşüncenin kısmen yenilenmesidir. Doğa, mantıklı ve tutarlı biçimde kendi kendisi olarak anlaşılmıyordu, çünkü kendi kendine devinen, düzenli yasaların belirlediği maddi bir gerçeklik olduğu yeterince kavranamıyordu. Ama bu daha sonra Marksizm tarafından geliştirilen, dünyanın bütününün maddeden oluştuğu (die Einkeit der Welt in der Materialitat besteht) bilgisinin henüz ortada olmayışıyla ilintilidir; oysa madde doğaya indirgeniyor ve bundan da genel olarak tek tek cisimlerin bir toplamı anlaşılıyordu.

Fransız materyalizmi içinde doğayı maddi gerçeklik biçiminde anlamaya en fazla yaklaşan Holbach olmuştur. Doğa dışında hiçbir devinim ilkesi aramaya yönelmemiştir. Holbach'a göre doğanın özü devinimden ibarettir. Bu anlayış madde için de geçerlidir. Fakat Holbach için de doğa "varolan ve kendine özgü niteliklerle donanmış bir maddeler (Stoffe) yığınıdır..."[2], bu çerçevede devinim olgusunun etki-tepkiden öteye gitmediğini görüyoruz. Yani henüz yeterince derinleşilmediği için doğanın özdevinimi şeklinde bir kavrayış sözkonusu değildir. Ancak Holbach için doğa, sürekli devinim halinde olan ve somut (objektive) yasalar gereğince kendini sürekli üreten, yıkıp-bozan ve yeniden üreten bir varoluştur. Her ne kadar çoğunlukla kısa tutulmuşsa da neden-sonuç-bağlantısı kapsamında bir zorunluluk olan yasal düzenlilik fikri, doğayı ruhanileştiren ve bir rastlantılar alemi yapan dinsel-idealist dünya görüşünde bir gedik açmıştır. Holbach doğanın ne aklı ne de bir ereği (hedefi) olmadığını, zorunlu varolduğu için, zorunlu etkinlik gösterdiğini önemle kaydetmektedir. Bu nedenle Holbach, doğayı ruhanileştiren tüm çizgilerden kesin olarak ayrılmaktadır. Öte yandan madde ile doğayı aynılaştırdığı için Holbach'da insanı incelemek üzere DOĞA materyalist bir anlayış geliştirmiştir. İnsanın yapısını onun doğası şeklinde tanımlıyor, ama bedensel (körperlich) olaylar ve koşullarca belirlendiğini söylüyordu. Holbach için dünya bütünlüğü maddesellik değil, tersine DOĞASALLIK'tan ibaretti. Bu durumda insanın öz yapısının değişmez olduğu varsayılmakta; bu ise burjuva üretim ve egemenlik koşullarının mutlaklaştırıldığını göstermektedir. DOĞAL materyalizm varsayımlarında insan ve toplum anlayışı tarihsel değildir, tersine her zaman kalımlı doğa verilerinin (Naturgegebenen) devinimden yola çıkmaktadır. Yine de Holbach'ın materyalist doğa anlayışı doğayı ruhsal (düşünsel) ilkelerle devindiren ve mantıkla özdeşleyen anlayışlardan daha üstündür. Örneğin G.W.Leibniz, doğayı mantıklı ve istençli bir varlık şeklinde açıklıyor, hatta seçme ve karar özgürlüğü de veriyordu. Bunun yalnızca kıyaslamalı bir anlatım tarzı olmadığı, Leibniz'in doğayı her alanda organik ve erekli düzenlemiş görmesinden anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, doğanın mekanik değerlendirilişlerine karşı bir meydan okuma ve doğanın özdevinimini onun kendini organize etme gücü biçiminde düşünme denemesiydi. Olay yalnızca basit bir yanılma veya teolojik düşünceye geri dönüş değildi, tersine böylelikle doğanın DİYALEKTİĞİNİ da-

ha derin kavrayabilme olanakları doğmuştur. Çünkü güç fikri yeni bir yol açmış ve devinimin özdevinim olduğu, devinim halindeki tözün içsel düzene sahip olduğu kavranmıştır.

17. ve 18. yüzyılın daha ileriki felsefi gelişim aşamasında doğa, kimi materyalistlerce olduğu kadar, idealistlerce de mantıklı ve planlı hareket eden bir varlık şeklinde niteleniyordu. Bu arada diğer momentlerin yanı sıra diyalektik düşüncenin yeterince açımlanmadığı (geliştirilemediği) maddelerin nesnel cisimlere (Dinghaft-Gegenstandliches) indirgenerek ve bunların yalnızca dışsal-görünen bağlantılarına indirgendiği ortaya çıkmaktadır. Gerçekliğin varoluş biçimi olarak "cisimler" (Körper) henüz İngiliz materyalistleri arasında bile önemli bir rol oynuyordu. Hobbes cisimlerin (Körper) insan düşüncesinden bağımsız, kendi kendine varolduklarını söylemekteydi. En temel özelliği ise kaplamlılıktı (Ausdehnung).Uzam ile cismin birbirine bağlanması, madde ile devinimin bütünselliğinin sezilmeye başladığı, fakat henüz hem bir formülasyondan öteye gidemediği şeklinde değerlendirilebilir. Yine de maddenin gövdesel cisimlere (Korpuskulare) indirgenmesi, diyalektik doğa anlayışının düşünsel üretimine pek fazla izin vermiyordu. Bu durum düşünselin maddeselden çıkartılmasını da zorlaştırmaktaydı, özü itibariyle her ikisi de çok ayrı niteliklere sahip görünüyorlardı. Locke için cisim (körper), boyutları ve esnekliği olan yoğun bir maddedir, ruh ise, istenç ve düşünce yoluyla cismin devinimini sağlayan cisimsiz bir özdektir.

Leibniz bu motiften yola çıkarak, cismin, kaplamlılığı (ausgedehnte) olan bir madde olarak kendini harekete geçiremeyeceğini, kendi devinimi için kendi dışında başka bir prensibin gerekeceğini söylüyordu. Böylelikle maddesel doğa gerçekliğinin kaplamlı gövdesel maddeye indirgenişi, materyalizme karşı idealizmin eline kendini tanıtlaması için dayanak noktaları sunuyordu.

Fakat bu durum, toplumsal yaşamın temel maddi esaslarının ortaya konmasının da önünü kapatıyordu. Toplumsal ilişkilerin nesnel maddi bağıntıları dışta kalıyor, birlikte değerlendirilmiyordu, ki bu, başka konularda da olduğu gibi, ekonomi tezlerinde de yanlışlık ve taraflılık yaratıyordu. Gerçi ekonomi politikçiler artıdeğerin kaynağını, dolaşım alanından çıkartarak üretim alanına aktarmışlardır, ama değeri yanlış yorumladıkları için daha derin kavrayışın önünü kapatmışlardır. Değer "onlar için insanın toplumsal varoluşu için gösterdiği bir etkinlik (çalışma) değildir, tersine maddeden, topraktan, doğadan ve maddenin çeşitli değişikliklerinden (Modifikationen) ibarettir."[3] Değer ile maddenin birbiriyle kaynaştırılması, yalnızca elemeğine dayalı üretimin üretim sayılabileceğini, bir tek bu tür üretimde değer ve artıdeğer yaratıldığını savunan görüşün teorik bazıydı.[4]

Belli ki bu anlayışlar kapitalist ilişkilerin henüz gelişmemiş olmasıyla bağıntılıdır. Toplumsal üretim varlığı, maddi nesnelerin üretilmesinden, özellikle de tarımsal ürünlerden ibaret sanılıyordu. Üretimin aslında toplumsal ilişkilerin ve koşulların üretilmesini ve yeniden üretilmesini ve bu ilişkinin sürekli yinelenişini de ifade ettiği o dönemde henüz görülemiyordu. Ancak kapitalist üretim biçiminin bütün katılığıyla yaygınlaşması, öncelikle de sanayi mallarının üretim süre-

ci, toplumsal yaşamın temel ilkelerinin bir tek somut unsurlara dayanmadığını, tersine üretim ve değişim (takas) ilişkisinin maddi koşullarında aranması gerektiğini göstermişti. Fakat bu bilimsel bilginin tamamlanabilmesi için bir başka özne; yani işçi sınıfı, devrimci proletarya gerekiyordu.

II

Nesnelci doğa gerçekliği anlayışı 17. ve 18. yüzyıl felsefesinin madde (Materie) tasarımını da önemli oranda belirlemiştir. Filozofların bilincinde nesnel doğa, ruh, zihin ve tanrının tam karşıtı olarak maddi gerçeklikle sıkı sıkıya örgülenmişti; ve maddi varoluşun içeriksel özünü teşkil ediyordu. Doğanın kitlesel (korpuskulare) yorumundan yola çıkarak, düzenli yasal bağıntıların maddi karakterde (nitelikte) oldukları anlayışı içine, toplumun ekonomik ilişkilerini de katabilen bir madde anlayışı geliştirmek olanaksız değilse bile, çok zordu. Maddenin kütle (Stoff) şeklinde ele alınması, düşüncenin maddi esaslarının açıklanabilmesini de zorlaştırmaktaydı.

Örn. J.Locke'ye göre bir tek cisim (Körper) açık seçik anlaşılabilir ve kesinlikle tanımlanabilirdi, öte yandan kütle (Stoff) daha genel, madde (Materie) ise belirsizdi, açık seçik tanımlanamıyordu. Madde genel bir şey, somut nesnelerin ve ilişkilerin genel öz yapısıydı, ama eğer gerçeklik tek tek somut nesnelerle sınırlandırılırsa, madde de belirsizleşiyordu, evet insan ruhunun (Geist) bir yaratısı saymak mümkündü. Hobbes ve Helvetius'da bu görüşü paylaşmaktadırlar.

J.Toland'ın tıpkı kaplamlılık ve yoğunluk (Ausdehnung und Dichte) gibi, devinimin de maddenin asli özelliği olduğunu açıklamasıyla, bu alanda önemli bir gelişme kaydedilmiştir. Bu düşünce, maddeyi somut nesnelere indirgeyen görüşü parçalıyor, maddeyi genel bir şey şeklinde ele alma eğilimi gösterdiğinden, özdevinim fikrine ulaşmakta gecikmiyordu. Fakat daha ayrıntılı incelendiğinde, Toland'ın da maddeyi nesnel bir olgu olarak görmekten bütünüyle kurtulamadığı anlaşılmaktadır. Onun için madde, doğada sürekli devinim halinde oldukların gözlediği bütün cisim ve parçacıkların toplamıydı. Sonuç olarak tümel maddenin -kesin bir titizlikle değerlendirdiğimizde- maddenin bütün özel varoluş biçimlerinin genel bir toplamıydı, ama henüz özyapısı yeterince çözümlenmemişti. Bu nedenle Toland'ın materyalizmi de idealizme açıktır. Toland, maddenin etkinliği (Aktivität) teorisinin tanrı olgusunu kesinlikle gereksiz kılmadığını vurgulamaya çabalıyordu; çünkü maddenin devinimi ve kaplamlılığı (Ausdehnung) asla canlı bir varlık yaratma yeteneğinde değildi.[5]

Maddenin kaplamlı nesnel varlığa indirgenişi, G.W.Leibniz'in madde tasarımında da reddedilmiştir. Leibniz güç kavramını, maddenin kendiliğinden etkin (aktiv) özdevinimini belirtmek için kullanıyordu. Leibniz'in bu tasarımı, her ne kadar idealist sonuçlamalarla örgülenmişse de, maddeyi kendi kendine devinen, gerçek-verili ortam (Gegebenheit) şeklinde anlayan önemli düşünceler içermektedir. Leibniz'e göre maddenin gücü ilk başlangıçtan beri içkin olduğundan, aktüel devinimi açıklamak için sürekli tanrıya başvurması gerekmemiştir. Güç olgusunun maddenin sarfettiği gayret şeklinde anlaşılması gerektiğini belirten bu tasarım,maddi varoluşu ruhanileştirmekle birlikte, ayrıca felsefe anlayışının ileride gelişmenin esaslarını çözümlemesine katkıda bulunmuştur. Öte yandan bu

düşünce, maddenin genel duyarlık yeteneği olduğunu ileri süren Diderot'un görüşüyle benzeşmektedir. İnsansal çaba ve insansal algı, maddenin genel yasallıklarının ayrıksı bir biçimi şeklinde düşünülmeye çalışılmıştır. Leibniz haklı olarak düşünce ve algının salt kaplamlılıktan (Ausdehnung) türeyemeyeceği görüşünü savunuyordu.

Toland ve Leibniz'in düşüncelerini Holbach belli bir materyalist esasa oturtarak, maddenin sürekli devinim halinde olduğu ve bizzat kendi etkinliğinden güç aldığı şeklinde ele almıştır. Holbach'ın madde anlayışı, bu yazıda işlediğimiz zaman dilimi çerçevesinde en olgun nitelikte olanıdır. Holbach acunda, doğanın her yerinde madde ile devinimin birliğini saptıyor, kaplamlılığı (Ausdehnung) olduğu kadar, hatta öncelikle devinimi maddenin özyapısı sayıyordu. Böylelikle felsefi düşünce, doğa gerçekliğinin derinliklerine dalabilmiş, doğa bilimlerinin önü açılırken, felsefi düşüncelerin geleneksel etkin parçaları tamamlanmıştır. Elbette ki Holbach'da, doğanın bağıntılarına ilişkin, tek yönlü düşünsel anlayışın cürüfleri de vardı; örneğin uzayı, maddenin içine aktığı bir kap biçiminde tasarlıyordu. Holbach ayrıca materyalist ilkeyi bir yanıyla fazlasıyla zorluyor, öyle ki madde olmayan her şeyi hiçlikle açıklıyordu; dolayısıyla ruhsal (tinsel) olan her şey maddeye indirgenmiş oluyordu.

Fakat maddenin ve devinimin karakteristik özelliğinin sonsuzluk ve daimilik olduğu fikri bilgi için büyük bir kazanım olmuştur. Artık tanrı ilk ve sürekli devindirici olarak gereksizleşmişti. Madde, doğanın kendi kendine devinen varoluşu olarak kabul edilmişti.

Holbach maddenin devingenliğini parçaların sürekli konum değiştirmesi şeklinde çözümlemekte; "bütünde sürekli değişmez kalan doğanın kalımlılığı ve yaşam buradan doğmaktadır"[6] diyordu. Holbach'ın doğa anlayışında mekanikçi değerlendirme eğilimi kuşkusuz gözden kaçacak gibi değil, ama bunun sorumlusu, doğa bilimlerinin o dönemdeki konumudur ve gerçekte felsefenin tam doğru bilimsel sonuçlara yöneliminin, bir positivumun sinyallerini vermektedir. Kaplamlılık (Ausdehnung), bölünebilirlik (Teilbarkeit), geçirmezlik (Undurchdringlichkeit), biçimlenebilirlik (Gestaltbarkeit) ve devingenlik (Beweglichkeit) Holbach için maddenin özellikleriydi, bu konuda çağının materyalist düşünürlerine sıkı sıkıya bağlıydı. Ama doğa kavramının zorunlu olarak devinim olgusunu kapsadığı, doğanın kendi içinden ve kendi ekseninde devindiği fikri büyük ilerleme yaratmıştır ve Holbach'ın materyalizm tarihi içindeki asıl gerçek başarısı budur.

III

17. ve 18. yüzyıllarda materyalist felsefenin ilke itibarıyla bilinç ve düşünceyi maddeye bağlama, madde ile açıklama eğilimi güçlüdür. Öncelikle de genel maddesel doğa gerçekliği anlayışı, insanın duygularını ve düşünceyi de madde deviniminin bir ürünü şeklinde görmeye zorluyordu. Materyalist düşünürler, Descartes felsefesinde olduğu gibi maddesel ile ruhsal (tinsel) olanın kesinlikle birbirinden ayrıldığı durumlara karşı, maddesel ve düşünselin birliği fikrini ve ruhun aslında madde kökenli olduğunu savunuyorlardı. Gerçekte bu tez için hiç kimsenin bir kanıt sunamamış olmasının nedeni, yalnızca bununla ilgili doğa bilimlerinin gelişme seviyesinin daha çok yetersiz oluşundan değildi; daha çok bilincin

henüz maddi toplumsal koşullardan hareketle açıklanamıyor oluşuna bağlıydı.

Leibniz de, düşünceyi maddenin yarattığı anlayışına yakındır. Her ne kadar bunun nasıl gerçekleştiğini birer birer çözümleyemiyorsa da, hiç değilse maddesel olan ile düşünsel olanın bağıntısını bir gelişim olayı şeklinde anlamak gerektiğini söyleyen verimli bir düşünceyi, maddenin kendinden gelen etkinliğinin belli bir algılama (idrak) seviyesine yükseldiğini, böylelikle düşüncenin oluştuğunu savunuyordu. Yani edilgen (passive), mekanik olmayan, ama etkin (Aktiv) güç olan madde, belli koşullar altında düşünce yaratabilirdi... Verimli, diyalektik bir düşünce; bu anlamda Leibniz, ruhu maddi koşullarla bağıntılı görüyor ve bütün bitimli ruhların her zaman organik bir bedene bağlı olduklarını vurguluyordu.[7] Kesiksiz bir bağımlılık ilişkisi tasarımı Leibniz'in cisim (Körper) ve ruh (Geist) arasındaki katı-kesin ayrımı kaldırabilmesine olanak vermiştir.

Descartes'ın "res extensa" ve "res cogitans" şeklinde koyduğu ayrıma sert karşı çıkışlar yükseliyordu. Bu konuda artık materyalist kanıtlar da getirilmekteydi. Mersenne, çeşitli devinimler ve değişimler sonucu bilinci neden bir beden yaratıyor olmasın? diye soruyordu. Başka eleştirmenler de ısrarla bilincin bedensel organa bağlı olduğu görüşünü savunmaktaydılar. Gassendi, bilincin hassas, maddi bir özdek (Substanz) olduğunu düşünüyordu, ama bütün bunlara karşın gerçek bağıntı aydınlatılmış olmuyordu. Gassendi ruhun ancak bu şekilde bedensel bir şey duyumsayabileceğini, çünkü ruhun bizzat kendisinin hassas, özdeksel bir yapı olduğunu ileri sürüyordu. İdealizme karşı bu bir kanıt sayılırdı ama henüz materyalizm için doyurucu bir tanıtlama değildi.

İdealistler maddeyi çoğunlukla somut-nesnel bir varoluş şeklinde değerlendiriyor ve ruh ile madde arasında derin uçurumlar görüyorlardı. Madde asla bilinç ve düşünceyi kendinden yaratıyor olamazdı. Schaftesburg, zavallı, aşağılık madde süprüntüsünün kesinlikle ruhun temeli olamayacağını bildiriyordu. Holbach'ın görüşlerine karşı çıkan Voltaire de, aklın maddeden türetilişine itiraz ediyor, bunun olanaklı olamayacağını ifade ediyordu. Bu tavırlar madde ile bilinci kesinlikle birbirinden ayırarak düşünceyi ruhun, kaplamlılığı ise kütlenin (Körper) belirleyici özellikleri şeklinde koyan, düşünce ve kaplamlılığın hiçbir ortak yönü olmadığını saptayan Descartes'a dayanmaktadır. Böylelikle tanıtlanması gereken, daha ilk elden varsayılıyordu. Bilince ve maddeye öyle ayrı ayrı özellikler tayin ediliyorduki, madde ile düşünce arasında zorunlu bir bağıntı bile tamamen yadsınmaktaydı.

Bu noktada Fransız materyalizminin ulaştığı büyük ilerleme öne çıkmıştır. Helvetius, Diderot ve Holbach kimi tutarsızlıklarına karşın, her biri ayrı ayrı düşüncenin maddi kökenlerine inerek, onu maddi koşullarla açıklayabilme yolları arıyorlardı. Leibniz'in bilinç ve maddenin GELİŞİM bağıntısı şeklinde dile getirdiği verimli düşüncesi, kimi değişikliklerle daha kesin bir materyalist biçim kazanarak yeniden gündeme çıkıyordu. Diderot ruhun özelliklerinin narin-hassas organların, beynin yapısına ve sinir tellerine bağımlı görüyor, böylelikle de düşünceyi maddenin gelişim ürünü olarak değerlendiriyordu. Elbette bu arada düşünce ve istencin maddenin özellikleri şeklinde görülemeyeceğini, maddenin yasalarına tabii olmadıkları görüşünü de savunuyorlardı. Bu, örneğin Holbach'da

gördüğümüz, tinselin maddeye indirgenişine ve Diderot'da bundan dolayı düşünce ve istenç özgürlüğü anlayışlarının son bulmasına yönelik bir karşı çıkıştı. Fakat Diderot, özgürlüğün nesnel toplumsal koşullarla ilişkisini aydınlatamadığı için, ileride Kant'ın tamamlayacağı gibi; özgürlüğü, insanın içsel veya dışsal kendini hiçbir koşulla sınırlamadan ya da belirlemeden bir eyleme girişebilme yeteneği şeklinde görmeye eğilimliydi. Böylelikle objektif ile subjektif aynı zamanda madde ile düşüncenin bağıntıları kopmuş oluyordu. Eksik olan eylemin maddi toplumsal koşullarla ilişkili yönüydü. Madde ve bilinç ilişkisini açıklayan doğal materyalist bir yorum, belli bir çerçeve kapsamında çok değerli sonuçlar getirebilir, ama kaçınılmaz olarak sınırlara çarpacaktır. Diderot son toplumda: "Maddenin ruhu ve yine ruhun maddeyi nasıl etkilediğini biz anlayamayız..."[8] şeklinde bir sonuca varıyordu.

Holbach'ın tavrı açık ve tutarlıydı: Doğa akıllı değildi, buna karşın, akıllı varlıklar yaratabilme yeteneğine sahipti. Bu olay "doğanın, bizim AKIL diye tanımladığımız yeteneğin gelişmesine olanak veren, belirli örgütlü (organisierte) gövdeleri şekillendirmek için uygun cevherleri (Stoffe) birleştirmesi..."[9] biçiminde seyrediyordu. Ruh, özel bir biçimde organize olan maddenin bir sonucu, bir ürünüdür - oldukça derin, ilerletici bir düşünce. Ancak ruh ile madde çok içli-dışlı bir bağlantıya sahip olduğu için, onun da maddesel nitelikte olduğu savından dolayı bu düşünce kısmen değerini yitirmektedir. Holbach ruha, kaplamlılık (Ausdehnung), katılık (Festigkeit), bölünebilirlik (Teilbarkeit) özelliklerini de katıyordu, yani ruhu maddesel bir şey gibi ele alıyordu. Elbette bu, Descartes'da da olduğu gibi tanıtlanması gerekenin ilk elden varsayılması demekti. Madde ve bilincin ilişkisi, ayrımlı olanların ilişkisidir ve eğer bu ayrım düşünceden silinirse, bu bağıntı açıklanmamış olacaktır.

Helvetius, düşünceyi madde ile aynılaştırmıyordu, Diderot'un yaptığı gibi, maddenin genel duyarlılık yeteneği olduğunu da öngörmüyordu. Duyguları ve nihayet düşünceyi özel biçimde organize olmuş maddenin özellikleri şeklinde görüyordu. Fransız materyalizminin diğer temsilcilerine oranla Helvetius'un bu soruna daha belirgin bir diyalektik anlayışla eğildiği açıktır. Helvetius duyguyu, maddenin tarihsel gelişmesinin bir ürünü şeklinde getiriyordu.

Maddi gerçekliği DOĞASAL varoluş şeklinde yorumlayan bir materyalizmin, bu konumuyla toplumsal yaşamı doygun bir materyalist kavrayışla değerlendirebilmesi olanaksızdı. Maddeselliğin doğadan toplumun içine doğru uzatılması, belli somut-duyumsal-nesnel (Sinnlich-Gegenstandlichen) çalışma sürecine erişebiliyordu, ama olayın sosyoekonomik ve toplumsal boyutlarına kadar uzanamıyordu. Bu bilgiye ulaşabilmek için felsefeye başka bir sınıfsal temel gerekliydi. Maddi üreticiler olarak, aynı zamanda kendilerinin toplumsal varoluş koşullarını değiştirmenin tarihsel bir zorunluluk olduğu konusunda eleştirici bir bilinç geliştiren sınıfın görüş açısı gerekliydi. Oysa burjuva düşüncesi en ilerici (progressive) biçimlerinde bile toplumun maddi temellerine eleştirici yaklaşmamıştır. Bu yüzden hiçbir zaman sonuna kadar radikal değildir. Bu nokta burjuvazinin toplumsal devrim dönemindeki tarihsel özelliğini yansıtmaktadır. Ekonomik değişim az ya da çok feodal toplumun bağrında kendiliğinden gerçekleştiği için, ilerici sosyal güçlerin etkinlikleri, toplumun politik ve hukuksal üstyapısını değiş-

tirmeye yönelmişti. Bu hal ve durumlar genelleştirildiğinde, tarihsel devinim ve gelişim anlayışı idealist bir boyut kazanıyordu.

Bu, Marx ve Engels'in "Kutsal Aile'de" saptadıkları gibi, Helvetius'un, materyalizmi toplumsal yaşam bağlamında da ele aldığı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Helvetius bu konuda bireyin duyumsal, yani "doğal" özelliklerinden, kendini sevmek, haz duymak ve iyi anlaşılan kişisel ilgilerden yola çıkıyordu. Materyalist düşünceyi maddi, toplumsal koşulların sorgulanması biçiminde değil, tersine tek tek bireylerin duyumsal donanım sorunu şeklinde getiriyordu. "Ortamın" ilerici değiştirim zorunluluğu, yalnızca bu bağlamda gündeme giriyordu. Çünkü Helvetius için ortam daha çok politika, yasama, moral gibi unsurlarla belirlenen "ampirik" dünyanın bütünüydü, pek maddi bir ilişki sayılamazdı. Helvetius'un görüşüne göre, bir ülkenin yönetim biçimi ile coğrafik konumunun, toplumsal ilişkiler üzerinde büyük, hatta belirleyici etkisi vardır. Coğrafik konum aynı zamanda bir toplumun nesnel koşulları içinde sabit kalan unsur olduğu, tarih sürecinde değişmediğine göre, toplumsal ilişkilerin değişmesi yönünde kesin belirleyici etkiyi yönetim biçiminin yarattığı sonucuna varmaktan başka seçenek kalmıyordu. Sonuç olarak, tarihi somut nedenlerle açıklamak için, materyalist ilkeleri kullandığı halde, doğal materyalist yorumlama idealist bir tarih değerlendirmesine dönüşmüştür. Çünkü kimileri için yönetim biçimi de objektif koşulların yarattığı bir sistemdi.

Fakat bir ülkenin politik organizasyonu, Fransız aydınlanmasının materyalistleri için maddi koşulların bir yansıması, bir ürünü değil, tersine hükümdarların yaratıcı ruhlarının sonucuydu. Yani bu fikirler toplum ve tarihin anlaşılmasına anahtar olacaklardı. Materyalist teorilerin bir başka varsayımı, insan doğasının değişmezliği görüşü de bununla bağıntılıdır. İnsan dışındaki doğanın devinimi ve gelişmesiyle ilgili sorgulama bu noktada kesiliyordu. İnsanın sürekli aynı kalan sosyal yapısı, onun doğası kabul ediliyordu; değişmezlik şeklinde ele alınması ise ideolojik bir kalıptan - insanın yapısı gereği sosyal bir birey olduğu varsayımından doğuyordu. Tarih insanın sosyal karakter özelliğinin en geniş çevreye sözünü geçirebilmesinden başka bir şey değildir. O halde tarihte hiçbir yenilik olmaz, niteliksel bir başka türlü oluş gerçekleşmez.

Kuşkusuz bu diyalektik olmayan düşünce oldukça sık kesintiye uğruyordu. Örneğin Helvetius, ilgi ve gereksinmelerin tarihte oynadıkları rolleri çok fazla öne çıkarmıştır. Bir toplumun fiziksel durumu ortaya bazı gereksinmeler çıkarır, bu da toplumun eyleminin güdüsüdür. Helvetius bu konuda ilkel toplumların ekonomik ilişkilerine iniyordu. Ama uygar diye nitelenen toplumlarda, kadınlara duyulan sevginin, neredeyse kişileri devindiren tek güdü olduğu şeklinde çok garip bir varsayım uydurmuştu.[10] Somut koşulların ve eylem güdülerinin bireyselleştirilmesi, toplumsal belirleyicileri büyük oranda devre dışı bırakmıştır.

Holbach da bilgi yetersizliğinin, yanlış düşüncelerin insanları kendiliğinden köleleştirdiğine inanıyordu; insan soyu, kendi doğasını tanımadığı için boyunduruk altına giriyor ve kötü yönetiliyordu. Düşünceler her şeyin belirleyicisiydi, tarihin motoruydu. Fakat tarihi yalnızca üstün yetenekli, önderlik yapabilen bireyler değiştirebileceğine göre, "büyük kişiliklere" tarih içinde belirleyici bir an-

lam yükleniyor ve pratik etkinlikleriyle toplumun maddi temellerini yaratan ve geliştiren halk kitlelerine yönelik bakış tamamiyle çarpıtılıyordu.

Tarihte düşüncenin önemli, hatta belirleyici rol oynadığı görüşü çeşitli yönlerde yer alan düşünürlerce de öne çıkartılıyordu. Saint-Simon ve Fourier gibi ütopik sosyalistler her şeyi yenebilecek güçte olan gerçek düşünceleri yüceltiyor ve toplumsal ilişkileri fikirlere bağımlı görüyorlardı. Saint-Simon bir toplumun kurumlarının, o toplumun düşüncelerinin yansımasından ibaret olduğunu vurgulamaktan yorulmuyordu. Gerçek ilişkiler burada tepe üstü oturtulmuştur ya da daha doğru bir deyişle, tarihsel-toplumsal çelişkilerden doğan toplumsal fikirlerin seferber edici, değiştirimci rolü mutlaklaştırılıyordu. Robespierre düşünce topluluğu içinde bilimleri ele alarak, onların her bir toplumun refah kaynağı olduğunu belirtiyordu.

Materyalistlerin sıkça yaptıkları gibi çalışma ve üretimle düşünce arasında kurulan ilişki, henüz materyalist bir tarih anlayışı temellendirecek durumda değildi. Filozoflar ve ekonomistler çalışma etkinliğinin entelektüel yönünü öne çıkartıyor ve her çalışma sürecinin belirleyici unsuru olarak açıklıyorlardı.

Locke, çalışmanın en ayırdedici belirtisinin akıl ve mantık olduğu görüşündeydi. İnsanın entelektüel varlığı o'na göre insanın yaşametkinliğinin temel esasıydı. A.Smith de, deneyim, beceri ve uzmanlığı çalışma olayının ilk ögesel koşulu sayıyordu. Burada ideolojik tasarımların etkisi devreye giriyordu. İşçi, köylü, emekçi yığınlarına başkalarının belirlediği, yönettiği bayağı işleri yapmak düşerken, asıl yaratıcı, seferber edici etkinlikler yöneticilere, işletmecilere, tacirlere ayrılıyordu. Burjuvazinin sınıfsal konumunun koyduğu sınırlar tarihsel ilerlemenin, toplumsal varoluşun ve gelişmenin temellerini halk kitlelerinin üretim etkinliğinde görmeye elvermiyordu.

Burjuva felsefesi maddi doğa gerçekliği üzerine esaslı radikal fikirler geliştirebilme konumundaydı ama bunları toplumsal yaşamın maddi koşullarına yaymak istemiyordu. Bu yüzden de dünyanın bütünlüğünün maddesellikten ibaret olduğunu kanıtlayamıyordu. Bu işlev diyalektik ve tarihsel materyalizm felsefesine düşmüştür.

rousseau'nun doğa kavramı anlayışı ve pedagojik düşüncenin gelişmesindeki önemi üzerine

paul mitzenheim
almancadan çeviren: zeliha könen

Kant, Fichte, Herder, Goethe, Schiller gibi bazı başka ünlü Alman kalsiklerinin, humanist insanı tanımlamalarında, tarihi anlayışlarında, hukuk ve devlet öğretilerinde ve hatta din eleştirilerinde, diğer düşüncelerden olduğu kadar Rousseau'nun görüşlerinden ve kişiliğinden de etkilendikleri bilinmektedir.

Nitekim Immanuel Kant, Rousseau'nun "Emile" adlı eserinden sonra büyük bir sevinçle, en yakın gelecekte etrafımızda bütünüyle farklı insanlar görmeyi umduğunu ifade etmiştir. Rousseau yeni tip yurttaşın eğitim sorunlarını en çarpıcı yönleri ile ele alıp bu alanda köklü değişiklikleri hedefliyordu. Bunu Emile'de hem felsefi hem de edebi soluklar taşıyarak ortaya koymuştur. Alexander Herzen, doğa incelemeleri üzerine yazdığı mektuplarda Rousseau'nun en güçlü yanının fakirlere yardım cemiyetinin en keskin görüşlü öncülerinden biri olmak olduğunu belirtir.[1] Robespierre ise Rousseau'nun tüm eserlerinden sürekli olarak yeni esinler yakalamış özellikle "Emile"yi bir el kitabı olarak görüp, içerdiği düşüncelere sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Rousseau'nun pedagojik teoriksi, klasik alman doğa felsefesine kaynaklık ederek olsun Campe ve Pestalozzi gibi Fransız devriminin kimi fahri yurttaşlarının görüşlerini önemli ölçüde etkileyerek olsun, herşeyden önce halk devriminin ideolojik ve teorik çatısının kurulması sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Bir yandan "Çocukların doğal yapıları incelenmeli, yaratıcı güçleri teşvik edilmeli ve her insan kendi doğal sorumluluğu anlayışıyla belli bir çizgi izleyerek çalışmaya hazırlanmalıdır" diyen Rousseau, diğer yandan Toplumsal-Demokratık Devlet Yönetimi Teorisiyle de, sosyolojik ve felsefi incelemeleriyle de bir çok kez diyalektık yaklaşımlar içinde bulunmuş ve Marx da bunlardan çeşitli şekillerde yaşarlanmıştır. Engels'in Anti-Dühring'nde ki değerlendirmesine göre; "Marx, -Bunlar doğası gereği karşıgelimci (antagonist) çelişkiyi kendi içinde barındıran, bir uç noktanın (extrem-radikal) karşıtına dönüştüğü süreçlerdir, sonuçta bütünün çekirdeği,yanı yadsımanın yadsınmasıdır.- derken bize Rousseau'nun doğa anlayışına açılan kapıyı aralamaktadır. Rousseau Hegel'den 23 yıl önce 1754'te doğmasına ve henüz Hegel'in terimlerini kullanmamasına karşın çelişkiler diyalektiğinden, logos öğretisine ve teolojiye kadar pek çok alanlarda Hegel salgınından alabildiğine nasibini almıştır."[2] Rousseau baş-

yapıtları olan "Yeni Heloise"de olsun Toplumsal Sözleşme"de olsun "Emile'-de olsun hep kendine özgü eğitim anlayışıyla doğayı ve insan doğasını nasıl gördüğünü anlatmaya çalışmış ve özellikle de mantıksızlaşan ve insanlığa aykırı hale gelen feodal düzenin karşısına hep "insanın doğasını" çıkarmıştır.

Toplumsal Sözleşme'de Rousseau, toplumun varlıklılar ve varlıksızlar şeklindeki doğal olmayan, yapay bölünüşünü incelerken, özel mülkiyetin insanlararası eşitsizliğin kaynağı olduğunu ve sosyal düzenin ekonomik yapının durumu ve gelişimine bağlı olduğunu sezdiği açıkca görülmektedir. Ancak Engels Anti-Dühring'de yaptığı değerlendirmede "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Temel Esasları ve Kökeni" başlıklı Rousseau tartışmasını diyalektiğin başyapıtlarından biri olarak görürken, bunun tam tersine Voltaire de bir mektubunda "Toplumsal Sözleşme"nin insanlık aleyhtarı bir kitap olduğunu öne sürmüş ve insanın bu kitabı okuduktan sonra dört ayağının üstünde yürüyesi geliyor demiştir. Oysa Rousseau yalnızca "İyi Vahşi" efsanesinde (mythos) olduğu gibi insanın doğasında taşıdığı iyiliğe olan inancını vurgulamak istiyor ve doğa ile doğal insanın yüceliğini göstermek istiyordu. Voltaire'den bu yana sıradan Rousseau eleştiri ve yorumlarındaki yanlış anlamaların çoğu tek yanlı, diyalektik olmayan yakıştırmalardan ve kısmen de onun doğa anlayışına karşı belli bir hoşgörüsüzlükten kaynaklanmakta, doğasal konum idealize edilerek, "insan özünde iyi" olduğuna göre bilinçli toplum düzenine nasıl olsa ulaşılacağının göstergesi sayılmaktaydı.

Rousseau doğasallığın ilkelliğine geri dönülmesinden bahsetmiyordu. Sadece kendini mükemmelleştirme yeteneğinin insan soyunun yararına bir üstünlük olduğunu söylüyordu. İkinci tartışmasında insanın nasıl olupta bunca zayıflıklara yenik düşebildiğini sorgulamaktadır."Eğer insanın mükemmelleşme yeteneğinin sonuçta onu kendi kendisi ve doğa üzerinde hükmedici bir zorbaya dönüştürdüğünü kendimize itiraf edebilseydik, ve bu mükemmelleşme yeteneğinin bir yüzyıldan diğer yüzyıla insanın mantığını ve yanılgılarını, yeteneklerini - ve rezilliklerini gün ışığına çıkardığını kabul etseydik ne kadar acı verirdi"[3] diyor Rousseau. Yine aynı bölümde yer alan bir notunda da şöyle söylemektedir. "Bir kefeye insanların böylesine çok ve çeşitli bilim dalları oluşturmak ve bir o kadar da sanat dalları yaratmak için gösterdikleri görkemli çabaları koyup bakalım. İnsanların uçurumları doldurmak, dağları yerinden oynatmak, kayaları parçalamak, nehirleri suyoluna kara topraklarını temizleyip sürüp ekilebilir tarlalara dönüşturmek, göller, havuzlar açmak, bataklıkları kurutmak, yeryüzüne dev binalar inşa etmek ve tanınmış gemilerle denizleri aşmak için harcadıkları gücü şöyle oir düşünelim. Diğer kefeye de harcanan bunca çabanın insanlığın mutluluğu için hangi gerçek yararları sağladığını koyup önünü ardını düşünerek tarttığımızda, başarılar ile bu başarılar için harcanan çaba arasındaki korkunç oransızlık karşısında insanın yureği burkulur."[4]

Rousseau Toplumsal Sözleşme ve 'Emile'de ana hatlarıyla bir insan topluluğunun nitelik ve yapısının nasıl olması gerektiği, bir Cumhuriyet vatandaşının sahip olması gereken erdemlerin neler olduğunu sorgulamaktayken, "zenginlik açısından hiçbir yurttaşın bir başkasını satın alabilecek kadar varsıl olmadığı ve

hiç kimsenın kendini satacak kadar yoksul olmadığı bir toplum''[5] un hayali gözünün önünden hiç gitmiyordu.

Karl Marx'ın "Ekonomi Politiğin Eleştirisi" başlıklı çalışmasında da belirttiği gibi "Toplumsal Sözleşme teorisinde idealize edilen doğasallığın gerçek içeriği hiçbir şekilde -doğacılığa- indirgenemez. Bu daha çok 16. yuzyıldan beri hazırlanmakta olan ve 18. yüzyılda olgunlaşma yolunda dev adımlarla ilerleyen sosyal toplumun vaktinden önce şekillendirilmiş bir taslağı sayılabilirdi.''[6] Daha insancıl bir düzen anlayışının oluşumuna içerik açısından Rousseau'nun doğa kavrayışının katkı oranına gelince, Rousseau'nun betimlediği -doğallık- başıboş bir keyfiliğe varan sonsuz bir özgürlük ya da anarşi demek değildir, tersine feodal düzenden daha üstün bir insansal topluma ve dokunulmayacak bir yasallığa göre biçimlenecek sosyal bir yaşama bağlılığı anlatır.

Bu "Sosyal Devlet" yapısına (ki Rousseau'nun asıl amacı ve en büyuk dileği budur) insanlığın belli bir şekil değişimi sonrasında ulaşılacaktır. Bu amaç içinde de doğa anlayışını pek çok anlamda kullanmaktadır. Nitekim Campe da "Emile" için yaptığı değerlendirmede -insaniyetperverlere- yanı doğa anlayışının işte bu çok yönlü ve çok anlamlı ifadenin kullanımına dikkat çekmektedir.

"Doğal Yapının Eğitimi" olgusunda üç değişik anlam içiçe örgulenmişti.

- İnsan gücünün içsel (spontane/kendiliğinden) gelişimi.
-Sosyal bir yurttaş olmaya değil de insan olma yönünde eğitim.
-İnsan doğasının yeteneklerine, özüne, dürtülerine, doğal güçlerine uygun düşen eğitim-öğretim yöntemieri.[7]

Rousseau bir yandan kendine özgü biçimiyle doğa kavramını, aydınlanma hareketi içinde serpilen, tanrıyı dünya ve evrenin ilk yaratıcısı şeklinde ele alan deizm (yaradancılık) anlamında kullanırken, diğer yandan ise inanç hakikatleri şeklinde tanımlayabileceğimiz geleneksel gerçekleri doğal bir biçimde açıklamaya çalışmakta ya da mantıksızlık olarak sergilemektedir. Emile'nin ilk cildinde ve Savoy'lu Vikar'ın (papaz vekilinin) inançlarını sözellediği dördüncü cilğinde doğa anlayışını yaradancılık anlamında kullanmaktadır. Vikar'lı bolüm, öğrencilerine doğal dinin temel esasalarını vermek isteyen her eğitimci için bir çeşit örnek ders niteliğindedir. Ancak Rousseau'nun burada kaçınmak ve engellemek istediği iki şey vardır. Geniş mezhepli bir bektaşilik ile fanatizme çıkabilecek kör bir sofuluk. Ama bazen de doğasallığı duyumlarla algılanabilen nesnellikler olarak sunar Rousseau bize. Aslında esas olarak düzgüsel (normatif) bir doğa anlayışı sergilemek istemektedir.Bu daTeleolojiyle(erekbilim) sıkısıkıya bağlı aydınlanmış bir -akılsallığı- içermektedir.

Bu durumda doğa, yasalara göre düzenli devinimlerle hareket eden, insan istencinden bağımsız ama insan aklıyla yararlı hale getirilebilen ve getirilmesi gereken nesnel bir dünya şeklinde anlaşılmaktadır.[8]

Rousseau'ya göre dış dünya nesnelerinin boyun eğmek zorunda oldukları yasallıklar, zorunlu gereksinimlerin demirden boyunduruğudur. Ve bu gereksinmelere çocuk benlikleri de boyun eğmek durumundadır. Öyleyse eğitmenın işlevsel görevı, nesnelerin tarafsız bir temsilcisi sıfatı ile gelişmelere yardımcı olmak şeklinde anlaşılmalı, ve eğitmen bütün ölçü ve önlemlerini nesnel yasallık-

lara boyayıp öğrencilerine zorunlu gereksinimleri adına hareket etmeyi vermelidir.[9] Doğasallığa uygun eğitim ise çocuğun ve gençliğin gelişip serpilmesi için gerekli uyarı ve taleplerin doğa yasalarına uygun olarak ayarlanmasıdır.

Rousseau'nun anladığı "doğa" sözcüğünün aydınlanma çağında neredeyse sihirli bir sözcüğe dönüşmesi "Julie ya da Yeni Heleise" romanının uyandırdığı olağanüstü yankıyı da açıklamaktadır. Bu kitap 1761 yılından 1800'e kadar 70'ten fazla baskı yapmış ve doğa betimlemeleri pek çok çağdaşı için neredeyse doğallığın ve güzellemenin (lirizm) bir sembolü haline gelmiştir.[10] Elbette pek çok çağdaşı da Rousseau'ya ve eserine doğa ve hümanizm bayrağı ile beraber onay da vermekteydi Doğasallığa uygun bir eğitim istemiyle yarattığı olağanüstü etki tarihi, idealist bir düşünce temeline dayanan eğitim romanı 'Emile" ile başlamıştır. Bu eser için Rousseau itiraflarında da "en yararlı kitaplarımdan biri " tanımını kullanmaktadır.[11]

Eğitimin gücüne biçtiği yüksek değer Emile'nin beş cıldında de ana fikir şeklinde kendini göstermektedir. Konumuz için ilk kitaptan bir alıntı yapmak yeterli olacaktır. "Doğduğumuzda sahip olamadığımız ve yetiştiğimizde bize gerekli olan herşeyi eğitim verir. Bu eğitimi ise ya doğadan ya insanlardan ya da nesnelerden alırız. Güçlerimizin ve uzuvlarımızın içsel gelişimi doğasal eğitimdir; gelişmeleri kullanma öğretisi insanlar tarafından verilen eğitimdir; kendi yetilerimiz ve deneylerimizle edindiklerimiz ise üzerimizde etki yapan nesnelerden öğrendiklerimiz ise nesnesel eğitimdir. Yani her birimiz bu üçlü usta tarafından yetiştiriliriz."[12]

Rousseau'nun eğitim anlayışına ilişkin derin hümanistliğinin çok açık bir göstergesi de aşağıdaki cümledir. Doğa düzeni içerisinde insanların tümü birbirinin aynıdır ve aralarındaki ortak meslekleri yapıları ve konumlarıdır. Her kimki iyi uslamlayabiliyor ve bu alanda iyi yetişmiş olur ise doğrudan bununla bağlantılı olarak diğer şeyleri de kolayca başaracaktır.[13] Rousseau insan eğitimi üzerine ileri sürdüğü bazı cüretkar tezleriyle pedagojinin (eğitimbilim) çocuk gizlerini bulgulamış ve çocuk psikolojisinin de önderi olmuştur.[14] Rousseau bu konuda şöyle yazmaktadır. "İnsanlığın yeri nesneler düzeni içinde, çocukluğun yeri ise toplumsal yaşam düzeni içindedir. İnsanı insan olarak çocuğu çocuk olarak değerlendirmek gerekir... Gerçekten özgür olan insan yapabileceklerini ister ve hoşlandığı şeyleri yapar. Bu benim temel ilkemdir. Bütün sorun bu ilkenin çocukluğa da uygulanabilmesidir ve eğitimin tüm kurallarının bu ilkeye uygun şekilde seyretmesidir.[15] Öte yandan Rousseau insan bilgeliğinin ve gerçek mutluluk yolunun sorgulamasını da yapar ve "bilgelik ve gerçek mutluluk isteklerimizi tümüyle doyurabilecek yeteneklerle donanabilmemize ve isteklerimiz ile becerilerimizi tamamiyle uyumlu bir hale getirebilmemize bağlıdır."[16] der. Sonuç olarak Rousseau'nun Emile'si, onu izleyen devrenin eğitbilim düşünürleri için karakteristik çizgiye dönüşen bir eğitim teorisinin temel unsurlarını taşımaktadır. Özellikle çocuk etkinliklerinin erken zamanda işlenerek geliştirilmesi, doğa bilimleri derslerin öğretim değeri, beden eğitimi ve güçlendirilmesi, dinsel hoşgörü açısından. Oysa Marx'ın da belirttiği gibi Rousseau gerçekte sadece mevcut güçlerden ve her türlü görüntüsel anlaşırlıktan uzak durmak gibi basit bir ahlaki incelik

taşıyordu. Yoksa o da aydınlanma çağının diğer düşünürleri gibi toplum yasalarının doğa yasaları ile aynı nitelikte olduğu yanılgısı içindeydi. Ama yine de tarihsel gelişim sürecinde Rousseau nesnel olarak büyük önem kazanmıştır. Özellikle onun humanist istemleri, filantropizm (insaniyetperver) hareketinin eğitbilim proğramına dönüşmüştür. Flantropizmin 16 ciltlik standart eseri "Genel İncelemeler" içinde yer alan, yukarıda pek çok defa değindiğimiz Rousseau'nun Emile'si üzerine yapılan yorumda Rousseau'ya çok büyük değer biçilerek, eğitim konusunda 18. yüzyıl düşünürlerine düşünmeyi öğrettiği söylenmektedir.[17]

Genel İnceleme'nın yazarı ve yayıncısı Joachim Heinrich Campe (1746-1818) Genel İncelemeler'in önsözünde Rousseau için "Çağımızın uygulayımcı eğitim filozoflarının en aydın kafalarını planlı ortak bir uygulama konusunda uzlaştırmayı başarabildiğini" yazmaktadır.[18] Kant'ın ilerici burjuvazi adına talep ettiği gibi, ortak hedefleri özellikle Rousseau'nun eserinin içerdiği eğitbilimsel anlayışı yaygınlaştırmak ve eğitim kapsamında devrimi çabuklaştırmak için kılgısal (pratik) okul yaşamına uygulamaktı. Emile'nin yorumunu ortaklaşa kaleme alanlardan Campe, Resewitz, Stuwe, Trapp ve Villaume'nın asıl istedikleri, eğitbilimin kural, araç ve yöntemlerinin yardımıyla Aydınlanmanın sosyal fikirlerini Almanya'da gerçekleştirebilmenin yolunu bulmaktı. Campe ve Trapp ise Rousseau'nun eğitimcilere yönelik uyarılarını şöyle tamamlıyorlardı. "Her zaman doğanın hizmetkarları olduğunuzu düşünmelisiniz ama asla onun düşmanı olmamalısınız." Ne kadar doğru ve ne kadar güzel. Bu kadar az sözle ne de çok şey söylenebiliyor.[19]

Rousseau literatüründe Emile'nın daha çok mutlakıyetçi-feodal düzene karşı kendi çağında bir karşıçıkış olduğundan sözedilmekte, Toplumsal Sözleşme içinse tersine, hayalinde canlandırdığı bir halk cumhuriyetinin betimlenmesidir denmektedir.[20] Biz bu yazıda tarih boyunca etkisini sürdüren "Doğa Anlayışı" üzerine şöyle bir değerlendirme yaparak bağlamak istiyoruz. Rousseau'nun eserlerinin 18. yüzyılın yetmişli ve seksenli yıllarında yozlaşmış feodal rejim tarafından yargılanması ilerici Alman burjuvasının geniş kesimleri eğitim sorunlarına daha yoğun bir şekilde eğilmesine neden olmuştur. Fransa'ya göre daha kötü bir ekonomik yapıya sahip olan Almanya'da eğitbilimsel içerikli kitapların sayısı 18.yüzyılın sonlarında sanat ve diğer bilim dallarıyla ilgili kitapların sayısını önemli oranda aşıyordu.

Bir Alman gazetesinin yayınladığı Gençlik Ve Onun Dostları İçin adlı yazının (Gotha-1785) verilerine göre 1784 yılında Leipzig'de 292 teolojik (dinbilim), 114 pedagojik (eğitbilim) 100 tıbbi, 96 hukuki, 81 ekonomik, 62 felsefi yazı yayınlanmıştır.[21] Bu rakamlar çok anlamlıdır ve eğitbilimsel düşüncenin ve Rousseau'nun önemının göstergelerinden birisidir. Rousseau'nun doğa anlayışı üzerinde geliştirdiği eğitim anlayışının en az devlet ve hukuk teorisi kadar yayım gücüne sahip olduğunu bir de Krupskaya'nın "Halk Eğitimi Ve Demokrasi" (1915) başlıklı yazısında yer alan tanımlamasıyla vurgulayalım. "Rousseau uzun soluklu ereklerin peşindeydi. Bedensel çalışmanın toplumsal/ortaklaşa bir sorumluluk olduğundan, bağımsız özgür bir insan olmanın aracı olduğundan, geniş ufuklu bir görüş açısı elde etmenin ve böylece toplumsal ilişkilerde doğru değerlendirme

yetisi kazanabilmenin bir aracı olduğunudan sözetmektedir. Bu tür bir bakış açısı tam anlamıyla demokratıktir. Ve bu nedenle işçi demokrasısı Rousseau'nun mirasını derin bir şükranla devralmaktadır.''[22] Eğer Rousseau'nun çok boyutlu (çok anlamlı) doğa kavrayışının multi etkenli (çok sebeplı) etki tarihini inceleyip değerlendirdiğimizde, eğitım anlayışına (ve Almanya'daki sosyal eğitbilim düşuncesinin temel ilkelerinin belirlenmesine) önemli katkıları olduğunu görüruz. Öğretım surecında radikal özdevim ilkesinde, ya da filozofların deyişiyle öznenın etkınlığında doğa sevgisi yönündeki eğitımin ortaokul düzeyının genelleştırilmesi kadar belırleyıcı düşünsel kökleri vardır ve Rousseau'nun doğa üzerine ortaya attığı görüşlerle birlikte tartışılmaya başlanmıştır. Okul yapısının üretıcı güçlerın gelişimine uygun düşmesi koşuluyla yenilenmesinın gereği 18. yüzyılın ıkınci yarısında filantropıstlerce ısrarla istenmiştir. Bütün sınıf ve kesımlerde insana acı veren en güçlü kaynağın ''doğanın yeterince tanınmaması''olduğunu görüyor ve anlıyorlardı. Onların bu makul görüşleri ve cehalet ile batıl inançlara karşı giriştikleri bilinçlı mücadeleler sonrasında, doğabilim dersleri tüm eğitım-öğretım çalışmalarında baz olarak alınma eğilimine girildi.

Buna bağlı olarak Bahrdt'dan Basedow'a, Çampe'dan Salzmann'a Villaume'a kadar tüm düşünürler doğabilimlerinın değerini, derslerdeki öğretim değerını kavradılar. Örneğin Salzmann genç bir öğretmen olan Ausfeld'e öğrenimini surdürürken şöyle önerilerde bulunuyordu. (2 Mayıs 1794). ''Matematik kurslarını bitirdikten sonra elektrik dersleri almana çok sevındim. Bu durumda sana fizik öğrenimi de görebılmen ıçin fırsat yaratmaya çalışacağım... Botanik derslerını sürdürmene de çok seviniyorum. Doğa bilgisi (doğayı tanıma) kurumumuzun temeli olacaksa eğer, her bir üyemızin bunun üzerınde durması gerekir.''[23]

Bahrdt da 1776 Eğitim Planında, doğa bilgisi olmaksızın yeterli bir uzmanlaşmanın olanaklı olup olamayacağını sormaktaydı. Rousseau'nun doğa anlayışının daha sonraları Pestalozzi, Herbert, Fröbel ve Diesterweg'in çalışmalarında da ortaya çıkan etkılerine ise bu yazıda sadece değinmekle yetiniyoruz.

adorno'da doğa güzelliği ve sanat güzelliği

ramazan şen - ömer tulgan

Sanat, "güzellik" dediğimiz hayat kıvılcımını nereden alır? Doğa mı kaynağı oldu güzelliğin, insan aklı mı? Tarih boyunca değişik filozoflar çok farklı yanıtlar veriyorlar buna. Kimine göre gerçek güzellik, yalnız ve yalnız doğadadır; insan elinden çıkan sanat yapıtı, en iyi durumda ancak kötü bir kopyası olabilir doğanın. Kimine göre ise mükemmel bir güzellik ancak aklın, ruhun, özgürlüğün sahibi olan insanın eliyle gerçekleşebilir; doğadaki işlenmemiş, ham güzellik, bir sanat yapıtının güzelliğinin daima gerisinde kalacaktır!.. Hem bir filozof, hem de aynı zamanda bir sanat yaratıcısı, bir kompozitör olan Theodor W. Adorno, özgül bir çözüm getiriyor bu soruna: İnsandaki doğa güzelliği duygusunun temelinde yatan şey, yitirilen doğa ile bütünleşmeye duyulan özlemdir. Ve sanat, doğayı değil, doğadaki güzellikleri de değil, ama doğa güzelliğinin kendisini yakalamaya, taklit etmeye çalışmaktadır...

Adorno'nun, "Estetiğin Teorisi" adlı yapıtında doğaya bakışı, tarihsel bir bakıştır. Aklın egemenliğini kurmasıyla, yani Aydınlanma çağının başlamasıyla insanın doğayla olan ilişkisi değişime uğrar. Özne "özgürlüğünün bilinci"ne varmakla doğa güçleri karşısında korkusunu yitirir. "Kant'ta öznenin özgürlük bilinci sonucunda doğa güçleri karşısında korku çağdışılaşmaya başladı..." (ET 103)

Burada bir parantez açıp, felsefenin doğaya bakışı üzerine bir gözlemimize

işaret etmek istiyoruz:

Antık felsefede "özne", özelliklerin taşıyıcısı demek olan töz ile eşanlamlıydı. Demek varolan her şey özneydi, etken olarak vardı. Dünya, maddesi ve manası ile, yaşayan bir dünyaydı. Günümüz felsefesindeki yaygın olan kullanımı ile ise artık "özne" yalnızca insandır. Özgür olan, etken olan, yaşayan odur. Onun dışındaki her şey edilgendir. İnsan kendini doğanın efendisi yaparken, doğa, canlılığını yitirmiş, salt bir nesneye dönüşmüştür. Besbelli Adorno'nun "Aydınlanmanın Diyalektiği" yapıtının ilk cümlesinde de dile geliyor bu: "Düşüncenin ilerlemesi olarak, geniş anlamı ile Aydınlanma, baştan beri insanlardan korkuyu almak ve onları efendiler yapmak hedefine yöneldi" (AD 7). Korkunun ortadan kalkmasıyla insan artık doğayı bir özne değil nesne olarak görme, onu tümüyle kendine tabi kılma hakkını da kendine tanımaya başladı.

"Dünyanın büyüsünü yitirişi" ile ağır bir yük aldı insanlık omuzlarına -dünyayı açıklamak, aydınlatmak zorunda gördü kendini: Başka türlü olan, özdeş olmayan, kendi dışında olan ne varsa sınıflandırılmalı, düzene sokulmalıdır artık. İnsan, kendi özdeşliğine benzetmeye çalışır doğayı - Özne, başına buyrukluğuna kavuşurken, aynı anda doğa yitirir onu (Bkz. ET 98) Kant'ın felsefesinde henüz söz konusu olan doğa güzelliği, giderek estetiğin alanının dışına atıldı, Hegelci anlamda bir üst düzeye kaldırılacak yerde unutulmaya itildi. İlk kez Kant'ın dile getirdiği, Schiller ve Hegel'in de yorumladıkları özgürlük ve insanlık şerefi kavramları idealizme, estetikte "büyük tahribat" yapma, doğa güzelliğini arka plana itme olanağını verdi. "Öznenin mutlak egemenliğinde olmayan her şeyin kuruyup gitmesi, idealizmin karanlık gölgesi, belki hiçbir yerde estetikte olduğu kadar açık seçik serilmedi gözler önüne" (ET 98-99). "İnsan denen hayvanın kendi kendini öteki hayvanların üstüne çıkarması" demek olan ruh-estetiği ile "sanat doğru, güzel ve iyinin at oynattığı bir alana dönüştü"; doğa güzelliği, o "çürütülemez, yadsınamaz olan şey" ise, "ruhun engin ve kirli ırmağında sürüklenen sulardan" kıyıya vurdu (ET 99).

* * *

İnsan, doğanın "kopmuş bir parçasıdır" ki, "utilitaristçe* kötürümleşmiş" bir ilerleme anlayışıyla doğa ananın ırzına geçmektedir - Yine de yakın hisseder kendini ona; "ikinci bir doğa halinde taşlaşmış olan toplum içindeki güçsüzlüğü, birinci diye adlandırdığı doğaya kaçışının motoru olmaktadır" (ET 103). Öznenin ikinci doğadan (ya da toplumdan) birinci doğaya kaçışı ve özgürlük bilincine erişmesi, insanın doğa güzelliği deneyiminde kaynaşır.

Öyle görünüyor ki, asıl şu son çağlarda gelişmiş olsa gerek insanda doğa güzelliği duygusu - sözümona ilerleme ve giderek doğanın yok olması süreçleri ile bağlı olarak! Ancak doğa güçleri karşısında korkunun ortadan kalkmasıdır ki, doğa güzelliği dediğimiz estetik deneyimi ve duyguyu olanaklı kıldı. "İnsanların karşısına doğanın kat kat üstün bir güçte çıktığı zamanlarda doğa güzelliği için yer yoktur; doğanın dolaysız eylem nesnesi olduğu tarımsal mesleklerin toprağa bakışı, hep bilindiği gibi, pek az duygusallık taşır" diyor Adorno (ET 102).

Doğa güzelliğinde tarihsel ve doğal unsurlar içiçedir. Bunlar yer değiştirebilirler; doğa güzelliği, ilişkilerinin tek yorumlu olmayışı içinde yaşar. Onu oluşturan bileşenleri olan doğa ve güzel, değişmez kavramsallıkların aldatmacalarına karşı her zaman direnirler. Doğa güzelliğinin esas belirsizliği "her doğa parçasının, ve aynı zamanda insan elinden çıkıp doğa halinde cisimleşmiş her yapıtın içinden

gelen bir ışıkla güzel olabilmesinde gösterir kendini" (ET 110). Doğ[illegible]ının bu belirsizliği ile müziğinki ya da sanatınkinin belirsizliği beşbeli akrabadır. Adorno için: "Tıpkı müzikte olduğu gibi doğada da güzellik bir an için parlar ve hemen ardından da, onu yakalayıp bağlamaya fırsat bile vermeden söner" (ET 113).

Doğada güzel olanı ya da olmayanı tam olarak belirlemek mümkün değildir. Ancak kılı kırk yaran hassas ruhlu biri, doğada güzel ile çirkini ayırt etmeğe kalkışabilir. Yine de bilincimiz bu ayırıma zorlanmaktadır; yoksa doğa güzelliği, içi boş bir kavrama dönüşecektir: "Doğada güzel olan ve güzel olmayan kategorik olarak ayırt edilemez ama, güzel bir şeyin içine sevgi dolu bir halde gömülen bilinç, bunu ayırt etmeğe zorlanır" (ET 110).

Nesne içine bu gömülüş, Adorno için özneye kendini unutturan bir sanatsal deneyim demektir; öznel deneyimde nesne öncelik kazanmakta, ve bu aynı anda estetik bir deneyime dönüşmektedir. Böylece doğada güzel olarak duyumsanan da "oracıkta gerçekten bulunandan daha fazla görünen şey"dir. İşte bu daha-fazla-görünen'dir ki, sanatta "görünenden-fazla-olan" diye yansır (Bkz. ET 110 ve 122). Sanat, "anlaşılmaz" ve "kaçınılmazcasına bağlayıcı" olarak algılanan doğa güzelliğini, onun şifresini çözmeye kalkışmaksızın taklit eder.

Bu açıdan sanat, "doğayı taklit etmek yerine, doğa güzelliğini taklit etmek"tir (ET 111). "Sanat doğayı taklit etmez; tek tek doğa güzelliklerini de taklit etmez, ama doğa güzelliğinin kendisini taklit eder" (ET 113). Sözünü ettiğimiz, o bir an için patlayıp kaybolan, kendini yakalayıp bağlamamıza fırsat vermeyen, kavramların sınırlı belli kalıplarına sığmayan şimşeği yakalamaktır işte sanat. Doğa güzelliğinin bu kendi-içinde-oluş'u böylece kabul ettirir kendini ve sanat yapıtında yeniden görünür.

"Sanat yapıtlarının peşine düştüğü o kendi-içinde-oluş gerçek bir şeyin taklidi değil, henüz varolmayan bir kendi-içinde-oluş'un, bir bilinmeyen ve ancak özne aracılığıyla kendini belirleyenin vaktinden önce gerçekleştirilmesidir" (ET 121). Sanat yapıtı doğayı yalnızca resmetmekten ne kadar geri durursa o kadar yaklaşır doğaya. İşte böyleleridir doğanın önce anlaşılmaz gelen, karanlık dilini onunla barışarak çözen başarılı yapıtlar. Doğada görüneni kopya ederken, doğanın o "kendi-içinde-oluş"unu çalarlar (Bkz. ET 106). Doğadaki "görünen güzellik" ancak nesne olarak görülmezse tanınabilir ya da dönüştürülebilir. Sanatçı doğa güzelliği üzerinde egemen olmak amacıyla yola çıkmadığı içindir ki, onu yaklaşık olarak da olsa tanıması, yapıtlarında taklit etmesi mümkün olmaktadır. " Doğa kendinin bir güzel olarak resmedilmesine izin vermez. Çünkü bir görünen olarak, doğa güzelliğinin kendisi de bir resimdir. Onun resmedilmesinde, görüneni cisimleştirmekle onu aynı zamanda ortadan kaldıran, totolojik** bir şey vardır" (ET 105).

Otantik sanatın yardımı olmadan, araya bir aracı girmeden gören gözlere gösteremez kendini doğa güzelliği. "Doğanın umutsuzca arzuladığını, sanat yapıtları hayata geçirirler: Gözlerini açarlar ona" (ET 104). Doğada insan karşısında "karanlığa" bürüneni otantik sanat açığa çıkartmalıdır öyleyse. Uygarlık süreciyle doğa-anadan giderek uzaklaşmış olan sanatçı, doğanın görünüşü içine gömülür, kendi dışına çıkar, suskun doğayı konuşturur, resim kıvılcımları saçar dört yanına. Sanatçının yarattığı resim, yani sanat yapıtı, "kendi özdeşiyle, bir gün doğanın olması gerektiği özne ile çakışır" (ET 99). Sanat eserleri, diyor Adorno, barışıklığı özne ile özdeşliğe yaklaştırırlar. Doğadan kopmuş olan özne, sanatta yeniden kavuşur ona. Sanatçının doğa ile bu barışıklığı sadece anlıktır.

uzun ömürlü değildir: "Resim sanatı, diyelim Corot'da olduğu gibi, doğayla mutlu bir barışıklık içinde görünürse, bu barışıklık bir anlık-oluşun damgasını taşır: Ebedileşmiş koku, paradokstur" (ET 106).

* * *

Doğa güzelliği yalnız —değindiğimiz gibi— belirsizliğiyle değil suskunluğuyla da bağlanır sanat yapıtına. Sanat doğanın bu unsurunu da kendine örnek alır. "Sanat yapıtlarındaki o kesintisizlik, bitişiklik, kendi içinde duraganlık, yalnızca doğanın dili olan suskunluğun benzeridir" (ET 115). Ama suskunluğun benzeri demek, onun tam kopyasıdır demek değildir; çünkü birincisi "bir güzel olarak doğa" resmettirmez kendini; öte yandan sanat doğanın yaptığını aynen yapacak olsaydı, yani hiç konuşmasaydı, sanat olmaktan çıkardı. Adorno'ya göre otantik bir yapıt, suskun doğayı dile getirir: "Doğanın dili suskunluksa, sanat suskunluğu dile getirmeye çalışır .." (ET 121). Ama sanatın nesnesi belirsizlik, olumsuzluk olduğundan, bu yetmez sanata, onun söylediklerinden öteye geçecek, "onun söyleyemediğini söyleyerek onu yorumlayacak olan felsefe gerekli olur..." (ET 113)

"Doğa güzelliği, evrensel özdeşliğin sürgün ettiği, şeylerde özdeş olmayanın izidir." Acı verir bu yüzden doğa güzelliği - ve bu acı sanat yapıtında da yansır. "Gözlemci istenci ve bilinci dışında bir anlaşma imzalar sanat yapıtı ile; ona itaati kabul eder, konuşsun diye o". Teslimiyet içinde yönelmelidir yorumcu sanat yapıtına (ET 114).

Besbelli ki bir paradokstur bu: Doğanın suskun konuşmasını suskunluk içinde sanat üstlenecek, estetik bunu suskunluk içinde yorumlayacaktır; ve işte bunun adına da konuşmak denecektir! . "Estetiğin paradoksları onun nesnesinden gelmektedir..." (ET 113) diye yazıyor Adorno; estetiğin erişilmezliğini gösteriyor o bununla: Doğa ve sanat güzellığının öz-belirleyicileri estetiğe, Paul Valery'nin sözleriyle söylersek, bilinmezi, belirsizliği "kölece taklit etme" zorunluğunu dayatmaktadırlar - yani umutsuz bir umudu...

* * *

Ve ninayet doğa güzelliğini bir de onun "hakikatin hemen yanıbaşında" olması belirlemektedir - "Ama en yakın bir yaklaşmada gizlenivermekte" olan bir yanıbaşındalıktır bu. "Sanat, bunu da öğrenmiştir doğadan" (ET 115).

Adorno'nun estetiği ile Hegel'in estetiği arasındaki barışmaz farklılık burada en açık şekilde gözler önüne serilir. Hegel'in idealist felsefesinde doğa güzelliğinde hakikat yoktur. Hakikat, ancak ruhun kendi özüne bakabilmesini sağlamakla görevli olan sanata özgüdür. Adorno, "Doğa güzelliği olduğundan daha yoksullaştırılıyor", diye suçlar bu görüşü, bunun nedenini, gerçek olanla akılcıl olanın özdeşleştirilmesine bağlar. Hegel'e göre, ruhsal dolaysızlık amacıyla canlı doğa güzelliği ne kendisi için, ne kendinden hareketle, ve ne de güzel görünümü yüzünden güzeldir, "doğa güzelliği sadece bir başkası için, yani bizim için, güzelliği kavrayan bilinç için güzeldir" (ET 116, Hegel'den alıntı). Adorno, bununla "doğa güzelliğinin özünün (Essenz) elden kaçırılmış" olduğunu saptar.

Adorno'nun bu eleştirisi de, başta değindiğimiz doğaya bir özne değil salt bir nesne olarak bakan güncel anlayışın eleştirisiyle koşut düşer görünüyor: Hegel'de doğa, özne için dolaysızca oracıkta bulunan bir nesnedir. Oysa nesne olarak

bakılmamalıdır doğaya...

Doğa güzelliğinin bu tür, Hegelci eleştirisinin temelinde, Adorno'ya göre, Hegel estetiğinin genel konseptindeki statik karakter yatar: Ruh sistemi, öznel duyguların rastlantısallığına yer bırakmamakta, onları bir ağ sistemi çerçevesinde ele geçirmeye çalışmaktadır. Güzel ise özneden bağımsızdır. O, bir öylece-oluş'tur, "hiç yapılmamış olan"dır. Bu fenomeni, Hegel, "zayıf öznellik kuşkusu" ile açıklamaya çalışır; oysa özünde bu zayıf öznellik doğa güzelliğinin belirsizliğinden başka nedir? "Hegel'in felsefesi, güzel karşısında çaresiz kalmaktadır" (ET 119).

Hegel felsefesi, kendi "estetik formalizmi"ne göre işler Bu yansıtılmamış taraflılık, der Adorno, kaçınılmazlıkla doğanın idea'ya tabi kılınmasına yol açacaktı. İdealizmin "kavramlar ağı", doğayı yakalayamamıştır bu yüzden.

Böylece idealist felsefenin ağından kaçırdığı doğayı ve doğa güzelliğini —ki "total erişilebilirlik çağında çirkin bir surata dönüşür" o—, sanatın eliyle yakalamaya, doğa güzelliğine yaklaşmaya hatta onunla barışmaya çalışmaktadır Adorno...

*) Utilitarizm: Her şeyi yararlılık ölçütüyle değerlendiren bir ahlâk kuramı.

**) Totoloji Eşanlamlı kavramların tekrarının yeni bir şey gibi sunulması; örneğin "beyaz kırat", ya da "küçük cüce" gibi

KAYNAKLAR:

ET: Theodor W. Adorno, "Ästhetische Theorie", Suhrkamp Verlag 1989.

AD: Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, "Dialektik der Aufklärung", Fischer Verlag 1986

Tarih Felsefesi

tarihbilimsel kavramların niteliği

nikolay smolenski*
fransızcadan çeviren: alayça tokgöz

Günümüzde tarihbilimsel kavramların doğuşu ve gelişmesine ilişkin sorunlar, tarihsel araştırma mantığının güncel uğraşı alanına girer. Bu sorunsalın önemi, bilimsel kavramların bilgilenmede gördükleri özel işlevden çıkarak açıklanabilir. Somut tarihsel araştırmanın düzeyi, büyük ölçüde, tarihçinin düşüncesindeki mantıksal işleyişin gelişme ve yetkinleşme derecesine bağlı olduğu gibi, sahip olduğu mantıksal araçların gelişmesine, zenginleşmesine ve kullanımına hangi ölçüde bilinçli olarak yaklaştığına da bağlıdır. Tarihbilimsel kavramlar sorunu üzerinde henüz yeterince durulmamıştır. Bu yazıda, tarihsel gerçeklikle tarihsel kavram arasındaki ilişkilerin bazı görünümlerini inceleyeceğiz ve bu da bize Batılı tarihçilerden bazılarının görüşlerini eleştirme fırsatını verecek.

Batılı tarih yazımcılığında, tarihbilimsel kavramların durağanlık ve süreklilik kazanmış öğelerinin karşısına genellikle değişkenlik ve hareketlilik taşıyan öğeler çıkarılır. Batı Alman tarihçi R. Wittram şöyle yazar: "Tüm genel tarihsel kavramların kararsız bir yanı vardır; içerikleri sürekli değişime uğrar ve çoğu zaman da ancak yaklaşık olarak geçerlidirler."[1] Wittram için söz konusu olan şey, tarihsel kavramları gelişme süreçleri içinde incelemek değil, bu gelişime görecilikçi bir yorum getirmektir. Oysa tarihsel kavramların gelişimi, bu kavramların bilimsel niteliğini çürütmek yerine doğrular: İçeriğini bilgi ve gerçeklikteki gelişmeyle değiştirmeyen, kesinliğe kavuşturmayan ve derinleştirmeyen bir kategori bilimsel değildir ve olamaz. Bir kavramla gerçekliğin birbirini tutmaması hata olarak düşünülemez: çünkü bu fark (ayrılık) kaçanılmazdır; ama aynı zamanda kavram-

* Tarihbilimci: Gorki-Pedagoji Yüksek Okulu Genel Tarih Kürsüsü yönetmeni; uzmanlık alanı: 19.-20.yüzyıl Alman tarih yazımı ve tarih metodolojisi.

ların gelişmesine ve zenginleşmesine de yol açar

Kavramlar değerlendirmesine salt bulgusal (heuristique) yaklaşım, birçok Batılı tarihçinin ortak yanıdır. Bu yaklaşıma gore kavram, gerçeklik bilgisinin, aynı zamanda gerçekliğin yansısını oluşturan bir aracı değil, bilginin yardımcı bir aracıdır ve bilgi kaynağından bağımsızdır. A. Toynbee'nın uygarlık anlayışının altında, tarihsel kavramların niteliği üzerine bu tür bir duşunce yatar kesinlikle. Toynbee, tarihsel olgular sıralamasına giren bilgilenme etkinliklerini yazmıştır, dolayısıyla bu verilerle ilgili düşunceler atıf yapılacak aynı cinsten bir ornek bulunmadıkça tumüyle karmakarışık kalmaktadır.[2] Boyle olunca, Toynbee'nın yararlandığı diğer bir çok bilimadamında olduğu gibi, "model"den anlaşılan şey, bulgusal bir bilgi aracıdır. Bu araç gerçeklikten yola çıkılarak yaratılmıştır, ama onu yansıtmayıp sadece açıklamaktadır. "Model"ın salt simgesel karakteri işte buradan gelir. Tarihte uygarlıkların sayısı sorusu Toynbee için ilkesel bir önem taşımıyordu, çünku bu sayı, kanısına göre, tarihsel geçmişe ilişkin bilgiye halel getirmeden çoğaltılamaz ya da azaltılamazdı.

Tarihçilerin kavram oluşturma mekanizmasının kökeni konusunda Toynbee'nın tutumu M. Weber'ın ideal tip kuramını anımsatır. Toynbee'nın de bu mekanizmayı esas almasında şaşılacak bir şey yoktur Diğer bir çok tarihçi de tarihbilimsel kavramların niteliğini bu kuramın prizmasından görür. Batılı yazarların çalışmalarında sık sık rastlanan genel ilke, araştırmanın mantıksal öncüllerinin tarihçi tarafından keyfi olarak seçildiği duşuncesidir. Ancak Amerikalı araştırmacı D.H Fischer, tarihsel araştırmanın mantığı ile ilgili sorunları ele alan kapsamlı çalışmasında, öteki tarihçilere karşı, tarihsel duşuncede bir mantığın ve bu mantığa ilişkin bilinçli bir tutumun gereklilığı görüşunu savunur. Ama Fischer, mantıksal öncüllerin ve edimsel bilginin birbirine bağımlı yapısını tarihsel düşüncenin mantığı olarak ele alır. Tarihçilerin edimsel bilgi temelinde oluşturdukları bu yapı, artık karşılıklı uyum ilkesine dayanır. Tarihçi mantıksal öncülleri, kendi hedefine göre ozgurce seçer Fischer, tarihçiler, seçtikleri bu mantıksal öncüllere "uymak" zorundadır, diye yazar; "Ratio'nun dışına çıkmak istemedikçe, kimse rasyonel öncüllerinin mantığının dışına çıkamaz."[3] Fischer'ın anladığı mantık ile gerçekten nesnel olan mantık birbirinden farklıdır; çünkü bu ikincisi, yalnızca araştırmaya değil, herşeyden önce çıkarsandığı tarihsel gerçekliğe bağımlıdır.

Tarihsel kavramın gerçeklikten kopuşu, tarihçinin kendi kavram mekanizmasına kayıtsız kalması halinde de ortaya çıkar.[4] Nasıl ifade edilirse edilsin bu tür kopuş tarihsel kavramların ve genel olarak tarihsel bilginin nesnel karakterinin olumsuzlanmasına varır, öznelcilik ve göreciliğin ürünü olur.

Marksist tarihçiye göre bilimsel kavramlar, sözcüğun geniş anlamında tarih biliminin ve her somut durumda tarihsel araştırmanın nesnesi tarafından belirlenir. Her araştırma alanı, belirli kavramları öngorür ve tarihteki tüm fenomenleri aynı kavram sistemiyle incelemek mümkün değildir. Çünkü söz konusu olan özgül tarih kavramlarıdır; bunların ilgili alandaki gelişme dereceleri, bizzat araştırma faaliyetinin olgunluğu hakkında bir kanıya varma olanağı sağlar.

Tarihçilerin kullandığı kavramların karakteri, tarih biliminin nesnesi hakkındaki görüşlerine bağlıdır. Tarihsel kavramlar daima, tarihsel olarak belirlenmiş bir nesnenin kavramlarıdır, bu da onların özgüllüğüdür. Bu, özel bir tarihsel araştırma için doğru olduğu gibi, bir tarih yazımı akımı veya ekolü için de doğrudur. Kavramlar, tarih biliminin özerk bir bilimsel disipline dönüştüğü gelişim sürecinin başlangıcında oluşmazlar. Bu dönüşüm, kendi bütünlüğü içinde

bilginin farklılaşmasının sonucudur. Bu farklılaşma, diğer bilimsel disiplinlerden ve gerçekliğin düşünsel ozumsenış biçimlerinden ayrılan tarih yazımına goturur. Araştırma konusunu anlama olanağı verecek özel bilimsel kavramlar ve bilgilenme yöntemleri işte bu temel üzerinde koşut olarak gelişirler Tarih bilimının evrımındekı tarihsel kavramları bu açıdan çözümlersek, çok sayıda akım, ekol ve tarihçiyle karşılaşırız; bu tarihçiler tanımladıkları kavramlar sistemiyle olmasa dahi, içerik ve karakterleriyle ayrılmaktadırlar.

XIX. yüzyıl Almanyasında politik tarih yazımcılığı, ozellikle belirli bir kavramlar sistemine bağlıdır ve bu onu, diğer ülkelerdeki tarih yazımcılıklarından, dığer akım ve ekollerden ayırır. Bu yazımcılık, ulusal hareketlerın gelişme çağının bir ürünüydü ve bu çağın çıkarları ile gereksınımlerini ıfade edıyordu. İşte bu çağ bir çok Alman tarihçısında sıyası tarihı ón plana getırmış ve böylece, genelde tarih bilimının nesnesi üzerındekı görüşlerını koşullamıştır. Bu, aynı zamanda devlet, sıyaset, ulus gibi sıyası kategorılerın kendileri ıçın taşıdığı óneme de dayanıyordu. Tarihsel surecın Alman tarihçiler tarafından algılanması, herşeyden once, bu bağlantılı kategorilerle koşullanmıştır. Ranke, Mommsen, Droysen, Sybel, Treitschke ve dığerlerının tarihsel düşünceleri, bu kategorılerın ıçerıklerınden etkilendi. Nitekım genel tarih anlayışlarında olduğu gibi somut araştırmalarda da bu kategorılerın birbirlerine bağımlılığı ortaya çıkar. Bu tarihçilere göre ana kavram devlettir ve devleti tarihsel gelişmenin sonuçlarından bırı gibi değil de onun amacı, temeli, ıtıcı gücü, tarihsel sürecin taşıyıcısı gibi kabul ederler. Adı geçen tarihçilerın kanısına göre devlet ulusal güçlerın gerçek cısımleşmesidir ve her ulusun devlet kurma eğilimi vardır. Ulusların bıçımlenmesının, kapitalizme bağlı olduğu bılınmesine rağmen ulus kategorısi ve devlet kavramı insanlık tarihinin her dönemine bu yüzden uygulanmıştır.

Fransız Restorasyon döneminde (Guizot, Thierry) Fransa'dakı sıyası tarih yazımcılığıyla Almanya'dakı ulusal sıyasi tarih yazımcılığı arasındakı farklardan bırı ışte budur. İşte bu Fransız tarihçiler ıçerıkçe zengın ulus kavramını, XIX. yuzyılın burjuva tarih yazımcılığı çerçevesinde ve herşeyden once de Fransa tarihi ıncelemeleri bağlamında gelıştırmişlerdir. Guizot X. yüzyılı Fransız ulusunun doğuş dönemi olarak kabul ediyordu. Ona göre XI.'den XIII. yüzyıla kadar suren feodalizm altında böyle bir ulus varolmamıştı. Dolayısıyla Guizot'nun tarihsel duşunce mantığında feodalizm kavramı (feodal bölünme ile özdeşleştırılen) ulus kategorisini dışlıyordu. Bu tarihçi, ulusun gelişımını. Tiers état'ın etkınlığı ve buvumesine bağlar. Ulusun temeli olarak, kurumlar, gelenekler, duşunceler, duygular ve diller benzerlığı ustune kurulan engın halk birlığını kabul eder Guizot ya göre ulusal birlik, sıyası birlığın temelidir ve bunun tersı olamaz Şarlman devletındekı dış sıyaset birliği, bu birlığın yokluğunu maskelemekten başka bır şey değıldır. Bu ulus kavramının ıçerığı, Alman burjuva tarihçilerınkinden çok farklı bır tarih incelemesi yaklaşımının belirtısıdır.

Daha once de soyledığımız gibi devlet ve ulus kavramları sıvası ulusal tarih yazımcılığı uygulamasında birbirlerını belirleyen kavramlar olmuşlardır Tarihçiler, sıyasetın her şeyden once devletlerın dış sıyasetı olduğuna ışaret ederler. Ranke'ye göre sıvaset, hanedanlar arası ılışkılere ve devletler arası bir denge sisteminin gerçekleştirilmesine indirgenir. Bu sorun hakkındakı duşunceleri, devletlerın normal gelişımının başlıca koşulu gibi gorduğu güçler dengesi kategorisine verdığı önemın kanıtıdır. Treitschke ıçın ıse sıyaset kavramının başka bır ıçerığı vardır' Siyaset her şeyden önce ulusal amaçlara ulaşmak ıçın kullanılan bır araç, ister Avrupa ya da dünyada olsun ulusal devletler tarafından belirli konum

ların ele geçirilmesidir. Bu kategorinin içeriği Sybel, Mommsen ve Droysen'ın tarih yazımcılıklarında da böyledir. Aynı zamanda şunu da belirtmek gerekir ki, bu tarihçiler için siyaset kavramı, tarih yazımcılığı ile güncellik arasındaki karşılıklı ilişkiler mekanizmasının içeriğini oluşturanlar arasında en önem verdikleri kategoridir.

Tarihsel araştırmanın özelliğinin ve kavramsal araçlarının belirli bir dönem tarafından tayin edilişinin bir başka örneği de M. Kovalevski, P. Vinogradov, I. Louchinski ve diğerlerinin temsil ettiği Rus Tarım İlişkileri Tarihi akımıdır. Bu akımın oluşumu, Rusya'da tarım sorununun çözümü için verdiği mücadele ile 1861 tarım reformunun öncesi ve sonrasının Rusya'ya özgü gerçekliğinden önemli oranda etkilenmiştir. Bu tarihsel araştırmalarda güncellikle belirlenen yönelim, bu yönelime özgü, somut bir konuyu inceleme gereksiniminden doğmuş özel bir tarihsel kavramlar sisteminde yansır.

Demek ki tarihbilimsel kavramların çifte çıkış noktası vardır: Bir yandan, terimin en geniş anlamıyla, tarihçilerin çevresinden, öte yandan da incelenen araştırma alanının özgüllüğünden. Tarihsel kavramların bilgilendirme işlevini güncelliğin belirlemesi çok önemlidir. Geçmişin araştırılmasına uygulanan ve özü her zaman belirli bir kavramlar sisteminde bulunan yöntemleri bilimadamları elbette geçmişten değil güncellikten alırlar.

Tarihsel bilgilerin gelişimi bizzat tarihin gelişimine bağlıdır. İşte bu yüzden, tarihsel kavramların güncellikle belirlenmesi, bu kavramların gelişmesinin zorunlu koşuludur. Tarihçi neden tarihsel geçmişi, artık varolmayan ve güncellikle nicel olarak bağdaşmayan toplumsal olayları eksiksiz kavramlar halinde yansıtma durumundadır? Çünkü tarihsel kavramlar gerçekliğin bir yansısıdır; ama gerçeklik onları öyle bir biçimde belirler ki aynı anda hem çağdaş tarihsel kavramlar hem de başka bir şey olurlar. Sürekli gelişen gerçeklik olarak güncellik, geçmişle diyalektik etkileşim içindedir. Aynı anda geçmişin sonucu ve olumsuzlanmasıdır. Geçmişin, şimdiki zamanın arasından geleceğe yönelen gerçek gelişimi buna dayanır. Tarihsel gelişimin bu çelişkili sürecini yansıtan tarih bilimi kavramları, geçmiş dönemlerin tarihçinin bilincinde basitçe yansıması olamazlar. Güncellik süzgecinden geçerek geçmiş bilgisini özetlerler. Bu, temel bir kavram olan tarihsel olgu için de doğrudur. Kuşkusuz bu, bilimsel tarih kavramlarının oluşumunun sadece temeli demektir ve bunun ötesinde her kavramın niteliğini ve gnoseolojik işlevini somut olarak ayrı ayrı incelemek gerekir. Tarihsel kavramların bilgilendirme işlevinin ve belirlenmiş kavramlar bütünü içinde her birinin sahip olduğu yerin, tarihsel araştırma durumunu da kapsayan güncel tarihsel dönem tarafından belirlendiği kuşku götürmez.

Batılı tarihçiler, tarihbilimsel kavramlarla çağdaş dönem arasındaki ilişkiyi de kendilerine göre kabul ederler. Örneğin, H. Hedinger, kavramların, tarihsel konumun özne (ben) ve ben'e karşı nesne (çevre) olarak bölünmezliğini ifade etmeleri gerektiğini söyler [5] Böylece, tarihsel kavramları kullanan tarihçinin güncellikle olan kavramsal bağdan kaçınamadığı kabul edilir. Ama sorun, bu bağın hangi türden bir bağ olduğunu bilmektir. Bilginin nesnesi ve öznesi arasındaki etkileşim tezi ne olursa olsun öznel yorumdan yola çıkarak yapılan tarihsel kavramların kaynağını açıklama girişimlerinin tutarsız olması kaçınılmazdır. Çünkü bu, tarihsel kavramların niteliğinin yorumunda göreciliğe ve içeriklerinin sureklılığını olumsuzlamaya götürür, hem de doludizgin. Tarihsel kavramların veya kavramlar sisteminin, karşılıklı uyumunun nasıl olduğunu anlama sorusundan başka kendi kaynaklarına, ilgili oldukları tarihsel gerçekliğe nasıl uydukları-

nı da bilmek gerekir. Kavramlar nesnel içeriklerini gerçeklikten alırlar ve sonuçta nesnelliklerinin ölçütü kendilerinde değil, bilgilenme aracılığıyla gerçekliğin doğru yansısında bulunur. Kavramlar, bu yüzden gerçekliğe zorla kabul ettirilebilecek **a priori** şemalar değildirler.

Tarihsel kavramlar ve güncellik arasındakı bağ, sınıflı toplumda kavramların oynadığı rolden ayrılamaz. Sınıflar karşısında tarafsız olan tarihsel kavram yoktur. Bu da her şeyden önce, tarihsel gerçeklik olan bılgı nesnesinin toplumsal karakterinden ileri gelir. İşte bu yüzden, özellikle, kımı Batılı tarihçilerın yaptığı gibi kavramların ikı tıpe bölünmesi geçerli olamaz: Yani tarıh bılımcısının bilime katkı amacıyla kullandığı kavramlar ve zaman bağlamında tarihçının sıyasi görüşlerini ve toplumsal durumunu açıklayan kavramlar. "Siyasi görüşlerının gerektırdikleriyle, çalışma varsayımlarını etkileyen kavramlar aynı özellikte değildirler"[6] dıye yazıyor A. Dubuc. Demek kı sonuçta tarihçının geçmişle ılgılı bılgısi, çağdaş toplum ıçındekı yerını ve durumunu belirleyen aynı öncüllerın etkısındedır.

Günümüzde tarihsel kavramların ıdeolojık ve sınıfsal ıçerığı konusunda farklı görüşleri olan tarihçiler arasında mücadele sürüp gıtmektedır. Sınıf savaşının etkilerının genellıkle örtbas edılmesıne karşın, günümüzde tarıhsel kavramların ıçerığı üzerınde güncelliğın, sıyasetın ve ıdeolojının etkisını yadsıyan bır Batılı tarıhçı bulmak güçtür. Şımdı önemlı olan başka bır şeydır: Tarıhsel kavramların ıçerığı, ıdeolojik anlamlarına indırgenmiştır. Nıtekım O. Brunner, bu kavramın ıçerığındekı gelişmeyı yalnızca ıdeolojık ve toplumsal görevındekı değışme olarak görmektedir.[7] Bu goruşün temelı, tarıhsel kavramın toplumsal ışlevı ıle nesnel ıçerığı arasındakı karşıtlıktır.

Gerçeklıkte, Batılı tarih yazımcılığındakı gelişımın de kanıtladığı gibi bılımsel kavramlarda boyle bır çelişki yoktur. Örneğın, sınıf, sınıf mücadeleleri gıbi kategoriler Guizot ve Thierry'de tam anlamıyla belırlı ışlevlere sahıptırler ve Avrupa tarihında Franklar, Galyalılar ve Romalıların oynadığı tarıhsel rolle ılgılı XVIII. yüzyılda başlayan tartışmaya bağlanır Kuşkusuz Fransız tarıhçıler tarıh boyunca sınıf mücadelesını sınıf kavramındakı belli bır azgelişmişliği gösteren bır ırk mucadelesı olarak görmüşler ve feodalızme muhalefetlerını açıklama, burjuva... ın çıkarlarını savunma yolunu boylece bulmuşlardı. Ancak bu tarıhçılerın getırdığı sınıf ve sınıf mücadelesi kavramlarının, yalnızca ideolojık fıkır farklılıklarının ve ıdeolojik mücadelenın sonucu olmadığı da açıktır. Çunkü bu kavramlar, tarihsel olaylar ıçindekı ıç yasal bağları ifade ederler. İşte bu nedenledır ki Marx, tarihte sınıf mücadeleleri yasasını keşfedenın kendısı değıl de Restorasyon dönemi Fransız tarihçileri olduğuna ışaret etmıştır.[8] Tarihsel kavramın toplumsal ışlevı onu tarih yazımı pratığınden ayrı tutarak değıl de, hem bu pratikte hem de dığer kavramların oluşturduğu bütünle bağlantılı olarak ele aldığımızda özellikle açıklığa kavuşur.

Sonuç olarak bılımsel tarih kavramının toplumsal ışlevı, bazı koşullarda vazgeçılebilecek bır şey değıldır. Çünkü bu kavram kaynağıyla, nıtelığıyle ve gıderek ıçerığiyle toplumsaldır. Marksıst tarihçinin tartışılmaz ustünlüğü, elındekı mantık aracının yalnızca ıyıce belirlenmiş bır ideolojiyi açıklamasından değıl olayların yasal ılişkısını de yansıtmasından gelir. Marksıst tarıhçı ıçın kavramlar gerçeklik hakkında daha tam ve daha doğru bılgı edınme sürecının halkalarıdır.

Kuşkusuz, tarihın yenıden yazılma gereklılığı olgusu, her şeyden önce toplumsal çıkarlarla ve tarafların sınıfların ve bütününde toplumun gereksınmeleriyle açıklanabilir. Ama bır tarıhsel kavramın toplumsal mucadeleden ne kadar uzak

olursa o kadar nesnel olacağına inanmak yanlış olur. Çünkü birincisi, toplumsal olanın kendisi, ancak tarihsel gerçeklik nesnel olduğu ölçüde nesneldir, dolayısıyla, bu anlamda bilgide öznelciliğe yolaçabilecek özel bir nesne değildir. İkincisi, toplumsal olanın tarih biliminin geçmişinde ikili rolü olmuştur: Toplumsal olan, yalnızca yanlışlıkların kaynağı olmakla kalmamış, bilginin kaçınılmaz gelişmesine de hizmet etmiştir. Her tarihçi kuşağı, kendisinden öncekilerde sadece toplumsal önyargılardan veya sonuçlarından başka şeyler, nesnel hakikat öğeleri de bulmuştur. Marksist tarih biliminin ortaya çıkmasından önce tarihsel kavramlar hareketinde, toplumsalın göstergesi olan biçimler birbirini etkisizleştirerek aşabiliyordu. Marksizm öncesi tarihsel düşüncede feodalizm kavramı en eksiksiz içeriğini, bu toplumsal gerçekliğin varlık nedeni olan feodal ilişkiler bağlamında değil de burjuva toplum ilişkileri bağlamında bulmuştu. Ve proletarya diktatörlüğü kavramının bilimsel açıdan doğru oluşunun nedeni de sonucu olduğu toplumsal hareketi son derece tutarlı biçimde içinde taşımasıydı.

Bilimsel tarih kavramı içindeki toplumsal işlev nesnel içeriğinde ortaya çıkar. Ama bu, burjuva tarih düşüncesi mantığındaki birçok kategorinin yalnızca burjuva ilişkilerinin basit ifadesi olmayıp belli bir ölçüde bu ilişkilerin örtbas edilmesini de engellemez. Böylece, burjuva nesnelcilerde nesnellik kategorisi, aslında, taraf tutuşlarını gizleme biçimi olur. Örneğin daha sonraki birçok tarihçi gibi, XVIII. yüzyıl Fransız burjuva devrimi ideologlarında özgürlük ve eşitlik kavramları sınıfsal konumlarını vb. gizlemiştir.

Bütününde tarih bilgisinin toplumsal niteliği burjuva tarihçilerin yaptığı araştırmaların somut sonuçlarını Marksist tarihçilerin kullanmalarını engellemez ama, kavramlarla açıklanan sonuçların kullanımını olanaksız kılar. Örneğin, dinsel konulardan yola çıkarak gerçeği açıklayan kavramlar Marksist tarihçilerce kabul edilemez. Bunun nedeni bu tür düşünce sistemlerinin kaçınılmaz olarak iç mantıktan yoksun oluşları değil, bilimsel olmayan kavramlar içermeleridir. Genelde, Marksizm öncesi tarihsel düşüncede bilim karşıtı birçok kavram bulunabilir. Örneğin Alman romantik dönemi tarih yazımcılığında halk ruhu kategorisi gibi. Manevi bilim olarak tarih kavramı da Marksist bir tarihçi için kabul edilemez. Çünkü bütününde bilimsel olmayan tarih kavramına dayanan idealist görüşleri özetler. Ama Marksist ve burjuva tarih yazımcılıklarına değgin kavramlar arasındaki ayrımları oturtmak her zaman kolay değildir.

Tarihin maddeci yorumunun keşfi toplum hakkındaki görüşlerde ve özellikle tarih yazımcılığında devrim yapmış olan yeni ve temel kategorilerin ortaya çıkmasına bağlı olmuştur. Ancak yazımcılıkta tarihin maddeci kavranışı, önceki tüm kavramsal araçların reddi anlamına gelmemiştir. Bilindiği gibi Marksist tarihçilerin çokça kullandıkları tarihsel kavramlar dizisi (örneğin komün, mülk, Helenizm, hiyerarşik monarşi) Marksizm öncesi tarih yazımcılığında yer alan kavramlardır. Doğal olarak materyalist tarih anlayışının kurucularından değişik dönemler ve değişik toplum biçimleri için tarihsel bilgiyi saptayacak özel bir bilimsel kavramlar sistemini hazırlamaları ve bu genel teorinin ana ilkelerini formüle etmeleri beklenemezdi. Çünkü hacmi, karakteri ve içeriği bakımından bu uğraş ancak birçok tarihçinin çabalarıyla gerçekleştirilebilirdi. Ama Marx ve Engels bu tür inceleme örnekleri verdiler. Nitekim **Kapital**, bir bilimin yani ekonomi-politiğin dokusuyla bütünleşen diyalektik yanında, kapitalist üretim biçiminin yapısal incelemesine uygulanan maddeci tarih anlayışının temel ilkelerini somutlaştıran özel bir bilimsel kavramlar sistemini de içeren bir örnektir.

Sosyo-ekonomik formasyon kavramı, tarihsel sürecin bilimsel açıklaması için

mutlaka gerekli bir kategoridir. Tarihsel maddecilığın bu ve öteki kategorilerinin geliştirilmesi ve tarihsel bilgiye uygulanarak somutlaştırılması, Marksist tarihsel araştırma mantığının temel çizgilerini oluşturmuştur. Tarihsel kavramların zenginleşmesi ve yeni kavramların oluşumu, tarihsel maddecilik kategorilerinden bağımsız olarak gelişmediği gibi bunları tarih incelemesine uygulamadan da gerçekleşmez. Tarihsel bilgi alanlarında özel tarihsel kavramların oluşumunun izlediği yol işte budur. Maddeci bir tarih anlayışı bilim adamına, olayları seçmek ve çözümlemek, tarihsel gelişmenin nesnel görünümünü ortaya çıkarmak için gerekli olan ve gerçekten bilimsel bir soyutlamalar sistemi sağlar.

Üretim biçimi, üretici güçler, üretim ilişkileri, sosyo-ekonomik formasyon, sınıf mücadeleleri, devrim, vb. gibi tarihsel maddeci kategoriler, tarihçi için, hem doğrudan doğruya, hem de özel tarihsel kavramlar bütünü içinde dolaylı olarak önemli bilgi araçlarıdır. Bu kavramlar her biri kendi alanında diyalektik maddeci kategorileri somutlaştırırlar. Bu kavramlar sisteminin gelişmesi, tarihin Marksist yorumuna ait ilkeleri sanki tarihi incelemenin bir aracı gibi ele alanları, Marx ve Engels'in eleştirilerine ve tarihin alabildiğine şemalaştırılmasına karşı çıkmalarına olanak vermiştir.[9]

Açıktır ki özel tarihsel kavramlar, elde edilmiş yeni bilgi sistemine bağlı olmak ve yalnızca tümdengelim yoluyla edinilmiş olmamak zorundadırlar. Lenin, cevabı bulmak için "genel gerçeğin, . mantıksal gelştirilişinin yeterli olduğuna inanma eğilimini" eleştiriyor ve böyle düşünmenin "Marksizmi küçültmek, diyalektik maddeciliğe hakaret etmek"[10] olduğunu yazıyordu. Eğer maddeci tarih anlayışı kategorileri gerçekliğin en genel bağlarını ve özelliklerini saklıyorlarsa, özel tarihsel kavramlar bu gerçekliğe genel olarak daha yakındırlar ve belirlenmiş bir olaylar bütününün çeşitli görünümlerini veya çizgilerini yansıtırlar. Bu kavramlar, tarihçinin araştırma ilkelerine ve varsayımlarına doğrudan bağlıdırlar.

Her terim zorunlu olarak bir kavram, yani belirli bir olaylar bütününün genel ve önemli belirtilerini içeren bir bilimsel soyutlama olmasa bile, her tarihsel kavram her şeyden önce bir terim, bir sözcüktür. Çünkü gerçekliğin nesnel içeriğinin imgelerde yansıtılmasının ilk aracı dildir; sözcüklerin, terimlerin ve kavramların tarihi belli bir ölçüde olayların tarihini yansıtır Özel tarihsel terim ve kavramlar arasında aşılmaz engeller yoktur. Tarihsel kaynaklara giren terimlerin yeni bir içerik kazandıkları, kavramlara dönüştükleri ve tarihçilerin çalışmalarında metodolojik önem kazandıklarına dair birçok örnek gösterilebilir. Kuşkusuz tarihsel kaynaklara semantik olarak bağlı olmayan ve örneğin "Ortaçağ", "uygarlık" gibi sözcükleri tanımayan dönemler için de kullanılmış kavramlar vardır. Ama bütününde sözcükler tarihi, kavramlar tarihinin yardımına sık sık koşmuştur. Tarih biliminin bağımsız bir disiplin olarak oluşması, terminolojide de kendini göstermiştir; nitekim Ortaçağ'dan XIX. yüzyıla kadar, "Ars" "Kunst" ve benzeri diğer terimler hem bilim hem de sanat anlamında kullanılmıştır.

Bilimde, şu veya bu dönemi inceleyen bir tarihçinin, o dönemde bilinmeyen kavramları kullandığı durumlara sıkça rastlanır Çağdaş Batılı tarih yazımcılığında bu durumdan çoğunlukla tarihsel kavramların nesnel doğasını inkâr etmek için yararlanılır. Gerçekte ise, bir dönemin eksiksiz bilimsel kavramlar yardımıyla anlaşılması, o dönemde bu terimlerin olup olmamasına bağlı değildir. Tarih bilimsel kavram, kendini betimleyen bir çağ tasarımıyla sınırlanamaz. Yani, buna uygun terimin içeriğiyle asla sınırlanamaz. Tabii bu, o terimlerin nesnel içerikten yoksun olduğu ve incelenmemeleri gerektiği anlamına gelmez. Örneğin barbar

yasalarında (Leges Barbarorum) özgürlük kavramı. Ortaçağ'da zaman kategorisi, tartışma götürmez biçimde nesneldir, ama bu kavramların kullanımına ait tarihsel çerçeve net olarak belirlidir.

Tarihsel terimlerin ve kavramların dili, araştırmacıyı, verili her dönemde özgül içeriklerini ve bu içeriğin gelişimini gözönünde tutma sorunuyla karşı karşıya bırakır. Tarihsel olanın, yani tarihsel kaynaklarla ilgili terim ve kavramların değişken içeriğinin gözönünde tutulması, toplumsal olayların anlaşılmasında ve değerlendirilmesinde bilimsel tarihçiliğin en gerekli koşullarından biridir. Toplumsal ilişkilerin değişimi ve dilin değişikliğe uğraması arasındaki uzun süredir bilinen bağ, bu ilişkileri anlamayı sağlayan kaynaklardan biridir. Sözcük, olayların anlaşılmasında anahtar olarak görülemez ama çoğu zaman, terimler açık olmadığında, bu terimlerin içeriği incelenmeden durumu kavramak mümkün değildir. İlkçağ ve Ortaçağ kaynakları için terminolojik çözümlemenin özel bir önemi vardır. O döneme ait birçok terimin anlamı ve içeriği, araştırmacı için, çağdaş ya da yakın geçmişe ait dil kadar anlaşılır olmaktan uzaktır. Oysa, ilkesel önemi olan somut tarihsel sorunların çözümü, bu terimlerden birinin veya birkaçının içeriğinin yorumlanmasına bağlıdır çoğunlukla. Akademi üyesi B. Grekov, Ortaçağ Rusya'sında köylülüğün tarihi üzerinde çalışırken, mirasçısı olduğumuz yazılı dilde hangi terimlerin çiftçiyi, hangilerinin bu engin ülkede, çalışmasıyla halk kitlelerini besleyen çeşitli tabakaları belirlediğini bilmek gereklilığinden söz eder. Terimlerden ne anlaşıldığı araştırmacının vardığı sonuçlara bağlıdır.[11]

Tarihsel kaynaklardaki terimleri incelerken araştırmacı, aynı olayı anlatmak için mevcut pek çok terim, ki bunların bir kısmı arkaik olabilir ve bunların değişik anlamlarıyla karşı karşıya kalır. Kaynaktaki terimin anlamlı bir tarihsel kavram olduğu durumda araştırmacı, genellikle bu terimin o kaynaktaki içeriğiyle sınırlı kalmayıp gerçek içeriğini anlamaya çaba sarfeder. Terminolojik çözümleme yeni bir tarihsel kavramın oluşumu sırasında soyutlama sürecinin ilk aşamasıdır.

Yeni tarihsel olayların birikimi ve tarihsel bilginin genel hareketi, farklı genelleme derecesine sahip içerikteki tarihsel kavramların gelişimine yarar. Tarihçi hem tekil, hem de genel tarihsel kavramları kullanır; ne birinden ne ötekinden vazgeçebilir. Fenomenin tekil özelliği yalnızca tekil bir kavramı değil sık sık genel bir kavramı da yansıtabilir. Genel kavram düşünce ve soyutlama sayesinde ortaya çıkar; ama tarihçi genel olanı tarihsel gerçeklikte de karşısında bulur Tekil gibi genel de tarihin tüm olaylarına özgüdür. Kavramlar ve de en başta genel kavramlar sayesinde tarihçi gerçeği daha yetkin ve derinlikli olarak yeniden üretebilmek için gerçeklikten kopar Somut ve tekil tarihsel kavramlar olayların gelişiminin yeniden üretimi için de bir araçtırlar.

Tarihçinin yarattığı bilgiler toplamı, genel ve tekilin, olgu ve genelleştirmenin, özellikle de genel ve tekil tarihsel kavramların bir birliğidir. Bu toplam içinde genel olan, bilimsel bilgiler toplamında kavram olgudan ayrı düşünülemeyeceği için, özel olan ve tekil olan biçimindedir. Tarihsel kavramların gelişmesi, bilgiler toplamında gerçekliğin her zaman eksiksiz bir yansısını meydana getirir. Ama tarihsel kavram doğrudan doğruya gerçekliğin kendisi değildir ve olayların basit aritmetik bir toplamı gibi ortaya çıkmaz. "Ne derdi acaba old (yaşlı) Hegel, diye yazar Marx, öbür dünyada Allgemeine (genel)in Almanca ve Kuzey Avrupa dillerinde Gemeinland'dan (ortak mal) ve Sundre, Besondre'un (özel) ortak mallardan kopmuş özel parselden başka bir anlama gelmediğini bilse? Demek ki mantık kategorileri 'insan ilişkilerimizin' sonucudur."[12]

Tarihsel kavramla gerçekliğin çakışmadığını gosteren bir başka şey de kavram içinde bilimsel soyutlama olarak sabitleşen gerçeklik göruntüsüdur. Kavramla gerçek arasındakı bu çelişkı, tarihsel inceleme yontemının gelişmesinde ve bundan çıkan bilgiler toplamında ortadan kalkar. Ne yalnızca eskımış ve geriye donuk olanı ozetleyen kavramlara, ne de sadece yenıyi, doğmakta olanı yansıtan kavramlara dayanılarak kavranması mumkun olmayan tarihsel geçiş bıçimlerının çozumlenmesi, ozellikle zordur

Tarihsel kavramların nıteliğını aydınlatmak ıçin, şu veya bu kavramın, aynı sınıftan olayların farklı bıçimleriyle nasıl bağıntı kurduğunu bılmek de onemlıdır. Tarıh yazımı pratiği, dıye yazıyar Batı Alman tarihçı T. Schieder, "genel kavramlar" kullanır, ilkın ayrık konumda ama gıderek tıpik olaylar durumuna yukselen buyuk tarihsel olaylara gore bıçımlendırılmış yasallıkları ileri surer. Tarih bilımınde kullanılan kavramların çoğunun, metodolojik araştırmalarla değil de kesınlikle bu bıçımde doğduğu soylenebilir.[13]

Toynbee'nın tarıh anlayışı da benzer bir kurala dayanır. "En azından uygarlık tarihinin eksiksiz bir ornegi, turlerin incelenmesi için gereklı ilk şeydir"[14] dıye yazar; "Yunan uygarlık tarihi, aradığımın tipın eksiksiz bir ornegiydi."[15] Toynbee Yunan uygarlığını, kesin kronolojik sınırlar ıçıne konulmuş, en eksıksız ve en çok incelenmış olarak gordüğü ıçın seçtiğini açıklıyor. Toynbee toplumsal olayların karşılaştırmalı incelemesini sırf "tekil ozelliklerine rağmen tekabul ettikleri standart bir tıpın varolup olmadığı"[16]nı açığa çıkarmakla sınırlıyor ve bunu bilerek yapıyor.

Bize göre tarihsel kavramları bir tür kalıp olarak gormek doğası gereği bılımsel anlayışa aykırıdır. Araştırma sırasında tarıhçı, olayların evrım değişkenlerını hesaba katmak ve incelemek zorundadır. Aksı halde bu değişkenlerın en belırgınlerını ayırt edemez. Tamamlanmış bır tarihsel kavramdan değil de bu kavramın doğuşundan ve tarihsel araştırma sırasındakı gelişımınden soz etmek ıçın, boyle bır kavrama doğru gıden yolun, aynı ozellikleri taşıyan bır olavlar butununun çozumunden geçmesi gerekir; boylece olayın ozunu ve yapısını yansıtan belırtiler saptanabilir.

Engels, bilımsel kavramları ve soyutlamaları "duyuyla algılanabılır bırçok değişık şeyı ortak ozelliklerine göre birleştirdiğimiz **kısatmalar**" olarak gorurdu[17] Bu, tarihçinin sentezcı duşuncesinin ve araştırma sırasındakı genelleme surecının sonuçlarından bırı olan tarihbılımsel kavram oluşumuyla yakından ilgılıdır. Dolayısıyla, Schieder'ın gereksız gordüğü metodık araştırma, kesınlikle zorunludur.

Ancak yukarıda soylediklerimiz, tarih biliminde genelleme surecinin ve giderek bu bılımın bağrında oluşan kavramların son derece maddı bır ozellığı olduğunu yok saymak anlamına gelmez. Bu ozellik toplumsal olayların tekrarcı karakterıne bağlıdır: Her tarihsel durum kesınlikle somuttur. Bilındığı gıbı ozdeş durumlarda bile tekrar yoktur.

Tekrarcı karakter ve toplumsal olayların ozunun benzerliği her şeyden once, olayların farklı gelişme derecesının sonucudur. Bu da durumun, verılı bır donemın somut tarihsel koşullarıyla belırlenır. Farklı gelişım derecelerınden aynı ozellikleri taşıyan olayların olgunlaşmasından soz etmek doğrudur ve gerçekliğin az çok olgunlaşmış değişkenlerının ortaya çıkışı, "normal-anormal", "onemlı-ıkıncıl" turunden nitelemelere dayandırılamaz. Çunku bu çıkış değişkenlerın somut tarihsel ozelliklerının ve tarihsel gelişmedekı yerlerının saptanmasının sonucudur Tarihsel gerçekliğin değişik olguniuk derecelerındekı tekrarcı karak-

terine, hem tek bir tarihsel dönem çerçevesinde hem de birçok dönemi kapsayan bir zaman dilimi içinde rastlanabilir. Bu anlamda feodalizmin farklı değişkenlerinden, mutlakiyetin değişik biçimlerinden, burjuva devrim tiplerinden vs. söz edilebilir.

Lenin'in XVIII. yüzyıl Fransız burjuva devrimi ve onu izleyen burjuva dönüşümlerindeki rolu hakkındaki görüşleri çok anlamlıdır. "Hizmet ettiği burjuva sınıfı için devrim öyle çok şey yaptı ki, tüm XIX. yüzyıl, insanlığa uygarlık ve kültür getiren bu yüzyıl, Fransız devrimi simgesiyle geçip gitti. Dünyanın her köşesinde bu yüzyıl, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üzerine sözlerle örtülü olarak geçti ve Fransız burjuvazisinin büyük devrimcilerinin yarattıklarına işlerlik kazandırmaktan, onları bölüm bölüm gerçekleştirmekten, tamamlamaktan başka bir şey yapmadı."[18]

Daha sonraki tüm burjuva dönüşümlerine oranla, ki buna Batı Avrupa'daki XIX. yüzyıl burjuva devrimleri de dahildir, Fransız devrimi tartışmasız en yüksek ve tarihsel gerçeklik olarak en yüksek olanıdır. Dolayısıyla "kapitalizm dönemi burjuva devrimi" kavramı, eğer tarihsel gerçekliğin bu olgun biçimini kalıp olarak alırsa, en zengin içeriğe sahip olacaktır.

Olgunlaşmış tarihsel gerçeklikten yola çıkarak, diğer gerçeklik biçimlerinin tarihsel yerini ve önemini anlayabiliriz. Nitekim Marx kapitalist üretim tarzının ortaya çıkış mekanizmasını meydana çıkarmak için, ilkel birikim diye adlandırılan sürecin en yoğun olduğu ülkeye, yani İngiltere'ye bakmayı yeterli bulmuştu.

Tarihsel gerçeklik, olayların özünün en açık şekilde ifade edildiği yerde kesinlikle daha iyi anlaşılır. Bu anlamda, sınıf mücadelesi kategorisinin Fransız Restorasyon tarihçilerince Fransa tarihinden yola çıkılarak keşfedilmiş olması bir rastlantı değildir. Engels şöyle yazar: "Fransa, tarihsel sınıf mücadelelerinin başka yerdekilere göre her seferinde kesin sonuca kadar sürdürüldüğü ülkedir. Dolayısıyla bu ülkede, içlerinde sınıf mücadelesinin devindiği sonuçlarının özetlendiği değişken siyasal biçimler en net çizgilerine kavuşurlar. Ortaçağ'da feodalizmin merkezi ve Rönesans'tan beri hiyerarşik monarşinin klasik ülkesi olan Fransa, Büyük Devrim'inde feodalizmi yok etmiş ve burjuvazinin egemenliğine başka hiçbir Avrupa ülkesinin ulaşamadığı klasik doruk karakteri vermiştir."[19]

Sonuç olarak olgunlaşmış tarihsel gerçeklik, tarihsel araştırmanın veya tarihsel bilgi bütününün gelişiminin belirli bir aşamasında, bir tarihsel kavramın temeli olur. Ama bu, olgunlaşmış tarihsel gerçekliğin, tarihsel bir kavramın tek kaynağı olduğu anlamına gelmez. Feodalite kavramı, diye yazar Engels, hiçbir zaman feodalite gerçekliğine tam olarak tekabül etmez.[20] Biz olgun tarihsel gerçeklik kavramını tarihsel araştırmanın gelişiminin bir aşamasına bağlıyoruz. Bu aşamada araştırma, tarihsel olayların en gelişmiş biçimini buluyor ve bu temel üzerinde ampirik inceleme ve genellemenin bütünlüğüne ulaşıyor. Böylece görülüyor ki, genel içerikten yoksun, yalıtılmış tarihsel kavram yoktur. Tarih bilimi kavramları, tarihsel maddecilığın kategorileri gibi soyutla somutun, genelle tekilin birliğidirler. Tarihsel deneyimden doğarlar ve kavram, gerekli tarihsel koşullar biraraya gelmeden ortaya çıkamaz.

NOTLAR:

1. R. Wittram, **Das Interesse an der Geschichte**, Göttingen 1958, s. 43
2. Bkz. A. Toynbee, **A Study of History**, c. XII, Londra-New York-Toronto 1961, s.166
3. D. H. Fischer, **Historians' Fallacies. Toward a Logic of Historical Thought**, Londra 1971

s.XV-XVI
4 Bkz. H.W.Hedinger, **Subjektivitat und Geschichtswissenschaft** Batı Berlin 1969, s 175
6. A.Dubuc, "L'histoire au carrefour des sciences humaines", **Travaux du XIII. Congrès international des sciences historiques**, c I. Bölum I, Moskova 1973, s.154
7 Bkz. O Brunner, **Feudalismus. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte**, Wiesbaden 1958, O Brunner, **Neue Wege des Verfassungs- und Sozialgeschichte**, Göttingen 1968
8 Bkz. K.Marx / F.Engels, Oeuvres choisies, Moskova 1970, c.I, s.549.
9. Bkz. age, c.III, s.515
10. V.Lenin, Oeuvres, Paris-Moskova, c.3, s.20.
11. Bkz. B.Grekov, **Les paysans dans la Russie depuis l'antiquité jusqu'au XVII. siècle**, Moskova-Leningrad 1946 (Rusça)
12. **Correspondance Marx-Engels. Lettres sur "le Capital"**, Paris 1964, s.203.
13. Th.Schieder, "Unterschiede zwischen historischer und sozialwissenschaftlicher Methode", **Travaux du XIII. Congres international des sciences historiques**, c.I, Bölum I, s.71-72.
14. A.Toynbee, age, s.162.
15. Age, s.163
16. Age, s.165.
17. F.Engels, **Dialectique de la nature**, Paris 1952, s.238
18. V.Lenin, Oeuvres, c.29, s.375.
19. K.Marx / F.Engels, Oeuvres choisies, c.I, s.412-413
20 Bkz. **Correspondance Marx-Engels. Lettres sur "le Capital"**, s.418

KAYNAK:
Sciences Sociales, 1977/3

Estetik ve Sanat Kuramı

yazın ve doğa

sergey salygin*
fransızcadan çeviren yakup şahan

Çağdaş yazınımızda ilginç bir olayla karşı karşıyayız. Geleneksel Rus "avcılık" öyküsü, Aksakov'un, Turgenief'in, Grigoroviç'in o içten ve köklü bir biçimde kişisel öyküsü, deyim yerindeyse, dinlence öyküsü, günümüzde açık seçik bir biçimde toplumsallaşmakta, doğaya karşı beslenen bir kaygı ile dolup taşmakta.

Eski klâsik avcılık öyküsü kahramanlarında (ki bunlar da genellikle yazarın kendisi olurdu) doğan duygular neydi öyle! Bu kahramanlar doğayla kaynaşırken, hiç hüzünlenmeksizin şöyle düşünürlerdi. "İşte ortada her şey! Ben öleceğim ve bu kırlar, bu orman ve bu gökyüzü ben olmadan da sonsuza değin kalacak ve, dahası da, artık kendileriyle birlikte olmadığımı da fark edemeyecekler..."

Ya bugün ne düşünmekteler?

Bugün her şey değişti artık: "Çok değil, bir düzine yıl geçip gittiğinde, bu kırlardan geriye ne kalacak? Bu ormandan ve bu ırmaktan ne kalacak? Kimbilir hangi binalar kurulacak, hangi yollar, hangi su yolları açılacak, hangi elektrik hatları döşenecek buralarda! Dahası, gökyüzü bile bugünkü gibi aynen kalacak mı ki? Onu da bir duman sarmayacak ya da başka bir şey kapatmayacak mı? Ya da başka bir eda ile: "Nice yıkıntılar, üzüntüler görülecek buralarda kimbilir?"

İşte, değişiklik ortada: Bizim şu kısa insan ömrümüz, binlerce yıl boyunca varlığını hiç de değişmeksizin sürdürüp giden doğanınkinden daha uzun görünebiliyor artık.

Elbette, "Doğayı koruyun" demeli ve hem de yineleyip durmalı. Ama, yalnız bunu yinelemekle de kalmamalı; öyle bir yol tutmalı ki, doğa, her şeye karşın, bizim kendi kazanımlarımızdan, nicelik ve nitelikçe habire artan bir tüketimden yakasını kurtarabildiği o biricik sığınağa, bizim vicdanımıza ulaşabilmeli.

Ama kim kalkacak bu işin altından?

Bu, kültürumuzun bütününe, bu kavramda bir araya getirdiğimiz her şeye düşen bir görev. Çünkü bugüne gelinceye değin, kültür de bir doğa tüketicisiydi ve, bilim adını taşıyan bir kesimi, yüzyıllar yılı, her şeyden çok, insanın doğayla yapmış olduğu savaşımı kazanmak, onu insana boyun eğdirmek amacı güden yollar ve yöntemler geliştirmekle uğraşıp durmuştu. Ama artık işte kültürün de ters yönde, doğanın korunması, insan gereksinimlerinin, doğal kaynakların ussal bir kullanımına uyarlanması yönünde, kendi gücünü ve ağırlığını göstermesi zamanı gelip çatmıştır.

* Yazar teknik bilimler adayı, SSCB Yazarlar Birliği Sekreteri. Devlet ödülü sahibi.

Doğa bizim için olası tek yaşam çevresidır, daha bir başkası da yoktur bunun. Hıç kımse ölmek istemese de, çok azdır yaşamı korumasını bilenler ve asıl amacı yaşamın anlamını araştırmak olan yazın, yaşamın kendisini, dıyeceğım doğayı, koruyup sürdürme kaygısını taşımalıdır. Ve bunu da sadece insanı insanla değil, bunun yanı sıra, doğayla ilişki içine getirerek yapmalıdır. Unutmayalım ki, bu ilişki ne denli genış çaplı ve derin olursa, doğanın tahrıp edilmesi karşısına çıkabilecek anlayış da o denli çabuk oluşacaktır.

Çok açık bir fikir bu, bence; asıl güçluk, sorunun açıklığı ile pratik gerçekleşmelerın güçlüğu arasındaki korkunç boşluktan ileri gelmekte.

Gelecekteki yaşantımızı ve sağlığımızı koruyabilemek için, bugüne değın bızlere birçok seçenekler gösterildi ve, bu yüzden bizler, genel olarak, en iyisinin hangisı olduğunu bilemedik. Ne var ki şimdi artık seçecek bir şey kalmadı; işte burada insan, doğanın (yine o!)... kendisine bağışladığı tüm kinetik ve gizli enerjiyi, tum zekâsını ve kurnazlığını hep aynı amaç yolunda harekete geçirmekte.

Bu zekâ ve bu enerji, sözgelişi, ister istemez kirletici olan kımyanın karşısında yeterli olabilecek mi? Çünkü bu kirlenme, şu ya da bu kimyasal ürünün bol bol sağlamış olduğu yaralar yanında çok küçük kalmış olsa bile; yine de ölümcül bir nitelik taşımaktadır. Zira, günden güne durmadan birikmektedır. "Ya kimya, ya doğa" gibi bır sorunu ortaya koymak, kimya için yazından daha zordur. Zordur ama, bu sorunu ortaya atmak, tüm bilimler için gereklidir de. "Ya fizik, ya doğa", "ya genetik, ya doğa", "ya biyoloji, ya doğa" denmelidir, bunun ayrıklığı, ayrıcalıklığı olamaz artık.

Yazına herhangi bir düzenleyicilik rolünün düştüğünü aklımdan geçirdiğim yok; çünkü, o, hıçbir zaman ve hiçbır bakımdan bilimin yerini tutamaz; ama, üstüne duşen olası bir görevi savsaklamaya da hakkı yoktur. Varılacak sonuç ne olursa olsun. Yazının görevi, her şeyden önce, doğa karşısında kendi tutumunu dile getırmektır. Nitekim, söyleşimiz de aslında Rus avcılık öyküsünün evrimi üstüne özel bır saptama ile başlamıştı; diyorduk ki, avcı öykücülüğü, "ivedi güncellikte" ki sorunları belirginleştiren tüm nitelemeleri yüklenebilmekte. Öyleyse bu evrimi, çağdaş yazının doğa karşısındaki tutumunu ortaya çıkaran bir ilk gösterge sayalım sadece.

Günlük yaşantımızda pek anlaşılmıyor ama, bugun bir kimseyi, ne denli iyi ne denli kötü dıye kendi kendımize soruşturarak düşündüğümüzde, onun doğa karşısındaki tutumunun ne olduğunu bilmek isteriz aslında.

Cengiz Aytmatof'un **Beyaz Gemi**'sini anımsayalım,burada her konu her düşünce, doğanın bağrında gelişıp serpilir. Ama asıl olan bunlar değil, bunlardan doğan sonuçlardır.

İmdi, bu sonuçlar da, onlardaki özün, insanın doğayla kurduğu ilişkilerden ayrılmaz bir nitelikte olduğunu tam olarak ortaya koyar.

Bakın şöyle: Orozkul, Ana-Ren'i (ren geyiğini) öldürür; ama o insanlara karşı da acımasızdır; buna karşılık ihtiyar Momun, doğaya karşı çok iyi davrandığı kadar, bilgedir de. Öyle ki, Ana-Ren'e onun elini kaldırabileceğini aklımızdan bile geçirmeyiz ve o, kendi karakterinin dizgesi ve mantığı içinde, insanlara karşı hep iyi davranışlı ve bilge olarak kendını gösterir.

Ya **Gemi**'nin küçük kahramanı? Bir doğa çocuğudur o, doğanın tertemiz bir dışa vurumudur; insanların alışkanlıklarından ve âdetlerinden nerdeyse hiç haberi yoktur; kötülük, şiddet, yalan doğaya aykırıdır onca. Kendini savunamaz ve hattâ savunmayı da aklına getiremez. Bunun için sonu da trajik olur.

Yalnız burada belirli bir koşutluk, bir analoji de vardır: Doğa da bizlere, biz her şeye gücü yetenlere; pragmatik hiçbir anlam taşımayan bilgelik, sadelik, safiyet, iyilik dolu ve savunmasız bir çocuk gibi görünebilir.

Ayrıca, öykünün tüm öteki kişilerinin ilişkilerinde de, belki aynı derecede açık seçik olmamakla birlikte, aynı türden koşutluklar bulunabilir yine; ama, bu, **Gemi**, içeriğini, mantığını ve konusunu yazarının kendi keyfine göre belirlemiş olduğu bir yapıttır anlamına gelmez asla. Çünkü, yoktur böyle bir şey! Yalnız şu vardır: Yazarın keskin gözü ve kulağı, insanla doğa arasında sıkı bir bağlılaşıklık (correlation), bir bağlantı görmüştür ve yazarlık yeteneği ile ruhu da üstlerine düşeni, kendilerini hiç zorlamakksızın, yapmıştır, o kadar. Nitekim, bir senfoniyi andıran bu yapıtta kulağımız "insan/doğa" motifini sayısız nüanslarda ve yoğunlukta seçebilmektedir: Bu da doğayı koruyup yaşatmak gerekliliği, ile onun incenebilirliğinin (fragilite) bilincidir; çünkü, doğa bizlere hep yüce bir varlık olarak görünmüştür şimdiye değin, oysa burada incinebilir bir varlık olduğu anlaşılır. Yazın üstüne genel düşüncelerdir bunlar yine de: Çünkü yazın, günümüze değin insanbilimsel (anthropologique) bir nitelik taşıyordu; oysa bugün, onu durmadan daha 'doğal' kılmak gereğinin doğmuş olduğu görülüyor.

Ve böylece bir kez daha ortaya çıkıyor ki, Aytmatov'un kahramanlarının felsefi bakımdan bilgisiz kişiler olduğu gerçeğinin bir anlamı yoktur; zira Aytmatov'un kendisinin sağlam ve cağcıl bir öğrenimi vardır (ve bu öğrenim, yaratmış olduğu kişiler kadar yazarın kendisi için de pek gerekli bir şey değildir; çünkü, bu öğrenim, halkın tinsel yaşamını, her zaman kendini dile getiremeyen, ama son derece zengin bir yaşamı ortaya çıkarmak araçlarından biridir aslında)

Sırası gelmişken bir noktaya da parmak basalım: Bu konuyu şu ya da bu yolla ele alıp işleyen yazarların hepsinin özel bır yaşam-öyküsü vardır; hepsi de doğayla çok renkli bir iletişim içinde bulunmuştur.

Bu bakış açısından şımdi de Valetin Rasputin'in yapıtını ele alalım.

Angara üzerinde bir santralin kurulması amacıyla Matyora adası sular altında kalır... Yazar bu olayı ne kötüler, hatta ne de tartışır; dikkatini daha başka bir konu üzerinde toplar: Bu olayın çeşitli karakterdeki insanlarda, çeşitli dünya görüşündeki kimselerde yaratmış olduğu ruhsal sorunlar üzerine eğilir.

Öykünün kişilerinden biri için, genç Andrey için, Matyora'dan kalkıp bir işçi kentında, rahat bir eve geçmek, basit bir ev taşınması gibi bir şey olduğu halde; büyük annesi Darya için bir yaşantıdan başka bır yaşantıya, bildiği ve alışmış olduğu bir dünyadan, hiç bilmediği başka bir dünyaya göçmekten farksızdır. Rasputın, Darya'nın ne yitirdiğini ve bu yitiği nasıl karşıladığını öğrenmek amacıyla, onu gözlemi altına alır. "Tarih" sözcüğünü pek az kullanmakla birlikte, tüm olup bitenleri tarihsel-tınsel bir çerçeve içine yerleştirir. Ancak sonuçta biz de anlarız ki, aynı şeyler, bu denli duyarlıkla olmasa da, bizim başımıza da, her birimizin başına da günlük olarak, her zaman gelmektedır ve Matyora'-

mızı yitirmekteyizdir. Peki bu yitirdiklerimizin bilincinde miyiz?

Çeşitli ölçü birimleriyle hesaplanabilen yıtıkler; sözgelişi, su altında kalan ya da erozyonla alıp götürülen hektarlarca toprak; tonlarca metre küplerce, ya da kilometre kuplerce kirli sular; atmosfere fışkırtılan, akar sulara, göllere boşaltılan gazlar, hepsi değerlendirilip hesaplanabilir; ama ya tinsel yitiklerimiz ne olacak, nasıl hesaplanacak? Bu yitikleri hiçbir bilim belirleyemez ve, kuşkusuz, olsa olsa ancak yazın bunlardan söz edebilir. İşte Rasputin'i işinin başına getiren de bu duygu.

Victor Astafiev de kendı tarzıyla bunlara değınır.

Yaşam da ve yazın alanında almış olduğu yol: **Hırsızlık**'tan, **Son Selâm**'dan, **Rus Bostanına Övgü**'den **Kıral-Balık**'a varıncaya, son yıllarda "insan/doğa" konusunun geçirdiği evrımi belli bir ölçüde yansıtır

Kıral-Balık'ta doğayı hiç el değmemiş durumda değilse de, en azından yaklaşık olarak, eskiden Jack London'un kahramanlarının onu buldukları durumda görürüz.

Alaska değildir artık burası elbet; ama, Sibirya doğasıdır ve Astafiev'in dılı de, o çok zengin ve çok renkli Sibirya dılı. Bir dılın adına yaratılmış olduğu nesne ile böylesine kaynaşması, daha baştan, genelde Astafiev'e ve özelde Kıral-Balık'a özgü olan, sanatsal anlatımın biricikliğini ortaya koyar. Çok önemli bir özelliktir bu; çünkü, o, yazara, bırçokları arasında, başlangıçtan, en küçük ayrıntıdan yapıtın sonuna değin, diyeceğim, görünümü tüm tuval olarak algıladığımız ana değin, köklü bir gerçeklıği resmetmek olanağını vermekle kalmaz; bunun yanı sıra, bızlerı de oradaki tayganın, o dağlarına, o tundraların derinliğine, Büyük Kuzey'de günün o soğuk parıltısına alır götürür.

Astafiev'ın kişileri doğayı hiç şaşkınlık duymadan algılar ve aynı zamanda, onun güzelliğiyle, yüceliğiyle ve sertliğiyle etkilenirler de; çünkü onlar, bu çevre dünyasında çok doğal bir biçımde yerlerini alırlar. Kişiler korku, bir çeşıt özverı duygusu ve hattâ bır çeşit bilinçsiz kıskançlık denebilecek o içsel durumu aşma gereksinimini duymazlar: Bu insanların büyük çoğunluğu, bu anda tam rahatlıkla yaşarken, sen orada ulu gökyüzü altında, Kutup Dairesi içinde, yapayalnızsındır...

Jack London'un kahramanlarını harekete geçiren serüven duygusunu da bilmez onlar. Buna karşılık, bence, onlar daha büyük, daha bilgedir: Her yerde ve her zaman, her türlü felakette, ne iseler o olmayı bilirler ve ister bunun için de ruhbilimsel dopinglere hiç gereksinim duymazlar.

Sırası gelmişken söyleyelim, bir insan bütün bu olup bitenleri çok doğal, gayet olağan, alışılmış bır şey gibi karşıladığında, bu sert ve yabanil doğanın bağrında onun durumunu izlemek de yazar için çok güçleşir. Alışılmış olan nedir? Onun üzerine ne yazılabilir?

Eskiden, ama yakın bir geçmişte, durum bambaşkaydı, kahraman bir yerliydi, sözgelimi, bır Dersu Uzala idi. Onun gözünde tayga, kendi eviydi. Dolayısıyla, yabancılık duygusu çekmiyordu, bilge ve sakindi. Hem unutmayalım ki, Uzala'nın yanında, eğitim görmüş bir kâşif, Arseniev bulunuyordu ve buna karşın, yine de, bu bilgeliğe ve doğayla bu özdeşleşme yeteneğine şaşkınlık duyacak biri vardı.

Görüntülerin bu durumu, yazında uzun zamandır bilinmekte ve birçok güzel yapıta temel hizmeti görmüş bulunmaktadır; ama, kanımızca, şimdi artık aşılmıştır. Kendilerini doğrudan doğruya çevreleyen evreni sadece tanıyıp bilebilen o yerliler yok artık; dünyanın en uzak köşlerinde oturanlar bile radyo dinliyor, televizyon seyrediyor; bundan böyle sadece köpeklerin ya da ren geyiklerinin koşulduğu araçlarla değil, yanı sıra helikopterler ve uçaklarla gezip dolaşıyorlar ve gazeteleri okuyorlar. Üstelik bu uzak yörelere yeni gelenler de değişti, "anakara"da büsbütün yalıtlanmıyorlar, ellerinde bir transistörlü radyo var, çadırının altında gerektiğinde kayığına takabileceği bir motor bulunduruyor ve kımı zaman da çadırını elektrikle aydınlatabiliyor.

Biri yerli öbürü yabancı olan bu iki adamın evrenleri böylece biribirine yaklaşınca, onlar da birbirine şaşmaz oluyorlar. Astafiev'de, psikolojik düzlemde olup biten şu: Kahramanlarının doğa karşısındakı tutumu, vicdanla ortaya konuyor.

Bu da güç bir iş elbet. Çünkü, bunu yapabilmek için, insanı bır varlık, düşünen bir varlık olunduğunu; düşüncenin doğa yasalarını kavramak ve onları doğru olarak tanımak olanağını vereceğini anlamak gerektir; çünkü, adalet, başkalarının yasalarına değil, kendi yasalarına tam saygıdır. Doğa kendini kendiliğinden ele vermez, öyleyse, ona karşı adaletın ve vicdanlı bir tutum göstermek gerek.

Özveriler istemediğinde, baştan çıkarmalarla karşılaştırmadığından vicdan çok yalın bir şeydir; ama, çevre dünyası acımasız olduğunda, ona karşı vicdanlı kalmak, doğanın bir ana oluduğunu, insanın başkaca bir anası olmadığını, ondan başka bir ananın olamıyacağını anımsamak, bütun bunlar herkese vergi değildir.

İşte bu Akim'e, **Kıral-Balık**'ın kahramanına vargidır.

Bu konuda belleği kıt olana, doğaya karşı bencillik edene gelince: "Bozma benim işımi, yoksa ödetirim bunu sana!" diyene gelince, Astafiev bunun da adını koyuyor oldukça açık bir biçimde: Kaçak avcı.

Ama ona göre kaçak-avlanma bır eylem değildir sadece; salt Yenisey nehrinın kollarından birinde Kıral-Balığı öldüren kişiye özgü olmayan, ayrıca odasına kapanıp, o günkü gereksinimlerinden yola çıkarak, insanoğlunun geçim kaynaklarını tahrip etmeyı planlayan kişiye de özgü olan bir ruhsal durum, insana-karşı ve doğaya-karşı bir yaşam yoludur.

Söz konusu edilen yazarların hepsi, (artık çok kullanılan terimlerle söylersek) "olumlu" ve "olumsuz" kişileriyle, hatta onların dışında, onların düşünceleri üstünde, bir yaşam görüntüsü yaratırlar; ama, bu görüntü, felsefelerle tıka basa dolu, boş bir şey değıldır ve bu yüzden de sahıcı bir bıçımde felsefi, doğal ve özgürdür; yalnız, burada da yine, eskiden dahiyane bir biçimde "zorunluğun anlaşılması" ile belirlenip sınırlandığı ölçüde özgürdür.

Kuşkusuz, günümüzde eleştiri bu "insan/doğa" temasının farkında, ama, doğrudan doğruya, cepheden sunulduğunda özellikle. Doğruluk kolaylık, rahatlıktır; eleştirinin işini basitleştirir; çünkü, insanın doğa üstüne yenı görüşlerinin araştırılmasını, insan ile doğa arasındaki noktalarının ve koşutlukların araştırılmasını savuşturmak olanağını verir. "Savaş", "köylü" ve "işçi sınıfı" üzerine diye, yazını bölük bölük kesip ayırmak çok kolaydır ve şimdilerde de çok geçerlidir.

Böylece, yazın bölünüyor, sınıflandırılıyor, ve her şey söylenmiş oluyor sanki.

İmdı, en iyi düzyazı ustalarımız ne derlerse desinler, kendileri hangı "sınıfa" sokulursa sokulsun, "insan/doğa" konusunu işlemektedirler.

İşte Yuri Bondarev'in **Kıyı**'sı.

Nikitın'in taygada, bır odun ateşinin başında geçirmiş olduğu geceyi anımsadığı sahne, öykünün mantığıyla ortaya çıkmış değildır bizce. Tersine, burada, mantıktan daha doğal ve insani bir şey vardır: Her türlü koşullar altında, savaşta ya da barış zamanında, ınsanın doğaya açılmak ve, kendısini koruyamadığı zaman bile, hiç olmazsa düşunce yoluyla, onu korumak gereksinimidir bu.

Nice ayırtılarla, nice tarihsel ya da çağdaş görünüşlerde bu tema günümuzde kendini dışa vurmuyor ki?

Vasili Belov geçenlerde bir kitap yayınladı: "Yaşam biçimi. Halk estetiği üstüne denemeler".Kitap, artık yoklara karışmış ve bir daha geri dönmeyecek olan, kırsal zanaatları işliyor.

Peki ama, yapıtları böylesıne ün salmış bir yazar, gösterişsiz ve kılı kırk yaran bir yapıtı birden niçin yeğleyivermişti? Sanırım kitabın adı bu soruyu yanıtlamakta: Yaşam biçimi. Yaşam biçimi, doğayla uyuşan ve doğrudan doğruya doğadan kaynaklanan, insan yaşantısıdır; yaşam bıçimi, insanla doğayı bir bütün içinde birleştiren, insana doğanın bağrında doğma ve insan olma olanağını sağlayan şeydir; yaşam biçimi, kendisi ne ise o kalmak isteyen, o halkçı estetiğin özüdür, ruhudur. Bugün, -ne daha önce, ne de daha sonra- Belov'u yapıtını yazmaya sürükleyen anlamalar ve anlamlar, yaşam biçimi içinde bol bol görülebilir.

Ama ne yapıt! Orda olduğu gibı hiçbir yerde, sözcük, böylesine bir kesinlik, yalınlık, anlam, tümce sınamasından geçmemiştir, herhalde.

Letonyalı İmant Ziyedonıs "yaşam biçimi"ni, ritm diye, yitimi insanı yok olmakla tehdit eden doğal ritm diye nitelıyor. Bunu da yalnız köklü bir inançla yazmakla kalmıyor, ayrıca, doğanın insanların vicdanında bir sığınak bulabilmesi için çabalarını da artırıyor.

Ziyedonis'in kitabı **Kurzemite** (kurzeme, Letonya'nın Batı kesimidir), bu bakımdan çok ilginçtir. Yazarın ilgilenmediği bir şey yok nerdeyse: Tarih, sanat, aktüalite ve çağcıl sanayi etkinliği, düzyazı, gazetecilik, şiir, denemeler... Ama bütün bunlar birleşince, bir mozayik ortaya çıkıyor ve bu mozayik kesınlikle, geçmişle doğrudan ilişkileri içinde bizim yaşantımızın ta kendisi ve yine bir kez daha aynı görünüşle karşımızdadır: "İnsan ve doğa", "yazın ve doğa" görünüşünde.

Ancak, yazının bu fenomenlerini eleştirimizin ele alış tarzına yenıden dönersek, ister istemez kabul etmek gerekecektir ki, birçok yapıtta, hem de son derece beğenilen yapıtta, bu tema farkedilmeden geçmiştir. Hem de çoğunda, kimi yazınsal sorunları âdeta yapay bir yolla daraltan, o sınırlı belirlenimler yüzünden: "Köylü düzyazısı" gibi; iyi ya işte, bu düzyazı, kaynaktan geldiğine göre, demek, doğa üstüne bir şeyler içerecektır.

Gerçekten, garip bir şey bu... Rus yazınında, soyluların malikaneleri üstüne de yapıtlar ortaya konduğu halde, eleştiri, "malikane yazını" terimini tutmadı.

"Köylü düzyazısı"nın bununla bir şey yitirmediği de doğrudur, o, üstüne düşeni yapıyor ve eğer burada biri yitiriyorsa, bu da her şeyden önce eleştiridir.

Ancak hemen belirtelim, burada söz konusu olan kınama değildir; önemli olan, yazarlar, eleştirmenler ve okurlar olarak hepimizin, birçok çağdaş yazın yapıtının şu ya da bu tarzda işledikleri global sorunları duymamazlıktan gelemeyeceğimizi belirtmektir.

Çünkü, bu yapıtların gelecekte nasıl yazılacağı, belli bir ölçüde, onların bugün nasıl okunduğuna bağlıdır.

güzel ve nesne ilişkileri

raymond bayer
fransızcadan çevirenler: meral demirel - afşar timuçin

Uzmanların değerlendirmesine göre, duyumsal etkeni ayrı ayrı incelemekte ve yalnızca özel bir durum olan ya da algıya özgü görmenin özel bir biçimi olan duyumda bile duyum adını korumakta nasıl yarar varsa, aynı biçimde, büyük bir karışıklığa düşmeden tek algıyı, yani estetik görüyü, uyarlanmış gözlemi, adlandırmakta güçlükler vardır. Sunumsal yanılsamalar söz konusu olduğunda, algının, deyim yerindeyse, gerekli bir algının, iç etkenleri söz konusudur. Ama gözlemcinin işi yalnızca görmektir ve algısal apaçıklık onun gözlerine çarpar. Burada içsel bir etkinlik söz konusudur, dolaysız bir şey değil kurulmuş bir şey söz konusudur. Göz artık görmez, bakar. Bu yorumda, kimi kez gözlem diye adlandırılan bu estetik gorü'nün özel özyapılarının açıklıkla bulunduğu göreli bakışın etkinliği söz konusudur. Bir ilişkiler şemasının yardımıyla gözlemlenecek nesneyi arayan ve kuran gözlemleme duyusudur bu. Basit bir şey olarak kalan, dik açı gibi, "güzel biçimler"den haz duyan özne bununla henüz estetik algıda yer almadığını kanıtlar. Basit algılama nesnelerin yardımıyla olur, estetik algılama niteliklerin yanyana gelişiyle, ayıklamayla ve didik didik eden bir bakış açısıyla olur. Deneyli göz, Leibniz'in sözünü ettiği, çağdaş biçim ruhbilimının (Gestalt psychologie) de klasik eskiçağ estetiğinden getirdiği çoklukta birlik denilen şeyi, hazzın çoğaldığı ve sanki kendisine heyecan veren her buluşunda yeniden kurulduğu uyumlaşmalarla ve karşıtlaşmalarla, dengeli önermelerle ve öngörülmez dönüşlerle kurmak yükümlülüğündedir. Diyalektik vardır.

Estetik nesne hiç de duyulur etkinliğin, pratik etkinliğin nesnesi değildir Önerilen gereklilik düzenleri arasında bir yapının, bir duygunun gözleminde bana direnen beni yönlendiren kuruluşudur bu. Nesneye ağırlık veren estetiklerin uyarsızlığı işte buradan gelir. Aristoteles'ın öykünme kuramıyla, Leibniz'ın çeşitlilikte birlik kuramı arasındaki kaçınılmaz uyarsızlıklar ve çelişkiler de buradan

gelir Benim kuramıma göre, bu anlamda, estetik nesne ne metafizik bir nesnedir, ne fizik bir nesnedir, ne de toplumsal bir nesnedir, diyalektik bir nesnedir. Buna karşılık uyarsızlıkları ve açmazları belirleyerek öbür kutupta yer alan ve estetik olayı ben'ın özel bir olgusu olarak yorumlayan öznelcilerin yanılgısı da buradan gelir Bütün bunlar estetik nesnenin iyi tanımlanmamasından oluyor ve nesne bir bağıntılar sistemi olarak değil de mutlak bir şey olarak alınıyor Eleştirmecinin "tersyüz" ettiği tabloyu anımsayalım, bu tabloda özne yitip gidiyor. Bu durumda, estetik nesne ne sunumsal nesnenin nesnesi, ne bir deneysel nesnenin nesnesi, ne de ortak algının nesnesidir; o yansıticıdır; gelişmekte olan bir soyutlamanın taslağı ve ayrıntılarıdır. O, bir yanıtlar sistemidir, kurallar, belirlemeler arasında bir dengedir. Bu bir şeyin diyalektikte kendini gösteren şu ya da bu yüzü değildir: Duyum özdeşin apaçıklıklarına yükselemediği zaman düzeyde yanılgıya düşülür. Benzeşimlerin düşünsel geçerliliği algılanmaz olmuştur ve artık estetiğin diyalektik yanılgılarından biridir bu ve bu yanılgı için ne kayığımız ne yelkenimiz vardır. Her sanat yapıtı bir yapıdır ama sağlam bir yapıdır' Benzeşik olanın doğrulanmış algısıdır bu Bu yüzden estetik nesnenin kesin tanımı görünümler bileşimi, görünümler karmaşığı, ya da görünümler birliğidir. Estetik görüş açısından incelendiği kadarıyla nesne yalnızca budur. Görünümlerin belirlenimi de güç üzerinde aralıksız sezgiler de estetik olgudur Görünüm nesnevi kategorisi içinde değişik düzeylere yerleştirir Böylece basit kategorilerin incelenmesi onların bir birlik yasasına ve karma kategorileri yöneten geriye dönüş yasasına bağlı olduğunu gösterir. Görünümler aynı düzeye ya da yakın düzeylere ya da tersine değişik düzeylere yayılmış olabilirler. Ama görünümler her zaman yüklemlerinin açıklamakta eksik kaldığı yapıtın özel değerini sağlarlar. Düzeylerin tek dengesi diyebileceğimiz kategoriler yapıt üzerinde parçalı bakış açıları olarak estetik nesneyi tanımlarlar.

Ritmlerle ilgili ayrıştırmanın ve nesneyle özdeşleşme yüzünden Einfühlung'a karşı koyuşumun tüm estetik tutumu yoketmediği açıktır (Einfühlung: Özumseme; özneyi nesnenin yerine koyarak nesneyi özümseme Genel olarak, *kendini başkasında duyma* anlamındadır —Ed.) Yalnızca teknik ilişkiler kendilerinden de her türlü nesneden bağımsız olarak içsel anlamda değil de eleştirici anlamda estetiğe yakındırlar. Nesnenin yokolmasına tanık oluruz. Burada tam tamına bir Hegelcilik vardır O zaman nesnede yani en azından nesne diye bildiğimiz şeyde, yani eşya anlamına ya da dıştaki bildik ve sınıflanmış biçim anlamına gelen şeyde benim yapıyla ilgili dengem ne oluyor? Yoksa (öbür türlü) bu bir şeycilik olurdu, ve metafizik anlamda elbette nesne bütünsel kalırdı. Üstelik bu durumda sanatsal nesne yani canlı eşya belki de ilişkilerin organik bir bütünü durumuna gelecekti Böyle bir teknik süreklilikte, örneğin yakın değerlerden birbirine geçiş sürekliliğinde, onun estetik temel durumuna gelen özneye esinlediği ve ilettiği yalnızca ritm değil midir? Bununla birlikte ne derecede kadar nesnede uzamın her kavramsal bölünmesinin dışında estetik tutum olasılığı vardır Burada ritmin olması yani zamanın olması gereklidir Bu durumda değer olmadığı sürece ruhsal öznelliğe dönülmeyecek midir? Dünyamız biçimler dünyası olmasaydı bu böyle olabilirdi. Örneğin müzikte nesneyle değil armoniyle oluşan bağıntılar vardır Nesnenin bu dağılmasını, eşyanın yitimini incelemek, giderek yalnızca bağıntıları bırakmak içindir, belki de uzmanla uzman olmayan arasındaki tüm ayrılık buradan gelir. Burada bir **spoudaios** yani değerden anlayan biri, bir uzman vardır

Yeni bakış biçimi, örneğin çağdaşlarının gözünde Rameau, Bartok'un ritmleri, Debussy'nin beşli aralıkları bir yenilikti, bu yenilikte halk duvarlığı yeni biçim-

ler altında belirsizin, "güç" olanın uyandırdığı sıkıntı gibi, varolanı diyalektik bir biçimde kurmayan gerçek bir gurültu gibi görünür, bakmayı hiç mi hiç bilmeyen bir gözdür o. Özümleme duygusunun etkinliğidir bu, anlam düzeyinde gizlemeler yapar, dik açıyı 85°'le belirleyen bir açıölçerdir sanki: Buna "yaklaşık bilgi" der Bachelard. Ozanın ya da ressamın kurduğu şeyi göremeyen bundan hiç tad alamayacaktır. En azından uyak ve ses yinelemesini duymak ya da örtülü varlığın biçimlerinin içeriğini izlemek gerekecektir. Estetik görü olmaktan çok eleştirici bir bakış açısıdır Sanatta öncesel üstünlük yoktur, az çok güçlü bir düzenlenme vardır, bu düzenlenme biçimin algıyı zorunlu kılması gibi estetik değeri, hatta gömüyü gerekli kılan bir düzenlenme değildir. "Kesinliğin, aydınlığın ve iyi konumun en yüksek derecesi iyi biçimi oluşturur." Gurvitch estetik nitelığı nicel olarak inceler: Ona ayrıca vektörleri katar ama hiçbir zaman onlara özgü olan diyalektikle duyulur şemalar katmaz. Bağıntıların algısı ya öznel ya da nesneldir; biçim kuramına olduğu gibi gerçek bir algının katılığı yoktur bu algıda. Tam anlamıyla, içerik oyunlarında olduğu gibi algılanmamıştır, sezilmiştir: En azından bir **sinopsis** vardır. Bağıntıların algılanışı verilmiş bir şey değil, daha çok bulunmuş bir şeydir ve bu da kurallar gereği böyledir. Burada estetikle koşullu tepkiler ayrımı vardır. Bu bir sorunsallıktır ya da daha çok çeşitli derinlik ve araştırma derecelerine göre sorunların konuluşudur: Az çok uçuruma benzer.

Sanat yapıtı metafizik olarak ancak yerinde açıklanabilir, daha önce bir yontu taslağı olan mermer damarlarının anlamı da; algıda da diyalektiğimin öğeleri olan açık görünümler vardır, ayrıca bir görü, ışıklı bir duruş vardır, **spoudaios**'un yetenli olanın çabası onu benim görü alanımda bir ilerleme olarak gösterecektir.

Algılanmış ama kavranmamış olan bu iyi diyalektikçiyi biçim ruhbilimine bırakalım ve aynı zamanda gözlemlenen nesnenin başka bir nesne olduğunu iyice vurgulayalım. Soyutlayıcı bir taslakta ilkin nesneden, eşyadan, kurtulmak gerekir. Kimi kez uyarıcı olandan ilişkisel olana geçilir, sunumsal olana geçiş yapmadan. Düzenleme başka yerde doğrudan doğruya ve nesnenin ötesinde olur. Bir anlamda daha Leibnizci bir şey ve sanat düzenlemelerine daha uygun bir şey yoktur: Örneğin, hayvan yontusu yapan Bigot hayvana, ağaç tomruğunun biçimine göre bir biçim veriyordu.

Hafiflik: ağırlık gibi nitelikler arasında ayrılık olduğu sürece en çok Aristotelesçilikte kalınır. Piaget'nin de gördüğü gibi bir bağıntılar evresi vardır; onun sınıflandırmasında hemen hemen dokuz yaşı karşılayan bir sistemdir bu.

"Dokuz yaşın belirlediği bu ilerleme, dolaysız gerçekliğin (hacmi gözönünde tutmadan özgül ağırlık) bir ilişki (ağırlık, hacim) koymak yani gerçek nesnenin yerine ülküsel bir nesne koymak değil de nedir? Bu düzenlemeyi izleyerek çocuk zorunlu olarak biçimsel tümdengelimi, bağıntıları, basit deneysel gözlemin yerine koyduğu ölçüde doğaya uygulayacaktır."[1]

Bilimsel bir bilgi alanı ne olursa olsun, komşu bilimlerin yöntemlerinden ayrı olarak, kendi yöntemlerini, nesnesini ayrıştırabileceği ve uygun nesnesinin sorunlarını karşılayabileceği yöntemleri elde ettiği zaman özerkliğini kazanır. Nesne sanat yapıtıysa, gözlemcinin ve hatta sanatçının ruhsallığı, estetik olgunun arı bir ürünü olur, yapıtla ruhsallık arasındaki ilişkidir bu, yapıtın üzerimizdeki eylemidir. Her durumda, yalnız ruhbilimde nesnel duygular bir sorundur ve bir aykırılık ortaya koyar. Ruhsal araştırma dünyasında apayrı bir dünya olacaktır bu.

Duygusal savın obur kutbu, Einfühlung aracılığıyla güzellikte: Artık hoş değildir sözkonusu olan ama duygunun nesnelleştirilmesidir, nesnel duygudur, onun yarar gözetmezliğinin duygusudur.

Einfühlung, estetik yaratının temelidir de; sözcüğün kökeni açısından nesnelerin içine işlemektir. Nesnelerin ve insanın içine bilgi algı yardımıyla değil, duygu yardımıyla girmektedir. Bir kendini yansıtma, bir kendini açıklama durumu vardır, nesnelere girmek dediğimiz şey de gizemli bir etkinliktir ki bir simgeleştirme edimini, bir duygudaş edimi gerektirir. Önce nesne karşısında durup kalırız, gözlemlemektir bu, sonra nesneye gireriz, onun bizde yaşamasına yol açmaktır bu da: Böylece onun bizde yaşamasına yol açmaktır bu da: Böylece nesne bize dönüşür. Ne var ki, estetik olmayan bir nesne gördüğümüzde de aynı işlem olur, her zaman geçişim vardır. Einfühlung, kuşkusuz, bilginin genel varsayımıdır. Bu durum, yalnızca kendimizi tanıyabilir, ben-olmayanı tanımak için gözemciliğe düşmeden, onu özümlememiz gerekir.

Ama bu özümleme, bu özdeşleşme, bu birleşme, tamdır ve bütündür; estetik nesne biz olup çıkmıştır, bu gizemcilikter ya da dindir. Çizgileri, renkleri, ışıkları alalım. Ben, yaşatan ve çizgileşen canlı bir gücüm; bu yeniden yaşatma olmazsa estetik de olmayacaktır. Estetik olan her şey, bize güçlerimizin, tanıdığımız tek ruhun görünümlerinin, tek yaşamın, bizim yaşamımızın simgesi, taşıyıcısı olarak görünür. Basch'a göre Einfühlung kuramı, yaşamımızı ele almaktan, onu çizmekten başka bir şey değildir. Yaşamımızdan nesnenin gerektirdiği şeyi alıyoruz. Her estetik kategoride bu kategoriye göre küçük bir parça alınmıştır. Yaşamımızda her şey simgedir, biz o küçuk parçayı ona sahip olmayan nesnelere ularız. Tanrı gibi yaratırız; yaşamın olmadığı yerde yaşamı veririz. Ama bir şeyler onu yonetir, düzenler, yönlendirir. Bu yaşamsal etkinliğin efendisi bizlerizdir, bu bir yönetme olgusudur.

Basch'a göre "Einfühlung olgusunu" yaşamak dış nesnelere dalmak, kendini onlarda yansıtmak, onların içine işlemek demektir, kendi Ben'imize göre başkalarının Ben'ini yorumlamak, onların devinimlerini, davranışlarını, duygularını ve düşüncelerini yaşamak demektir, doğanın ve sanatın en basit biçimsel öğelerinden en yüce görünümlerine kadar, kişilikten yoksun nesneleri yaşatmak, canlandırmak, kişileştirmek demektir; bir dikeyle dikenmek, bir yatayla uzanmak, bir çevrimselle kendi üzerimizde dönmek, düzensiz bir ritmle sıçramak, ağır bir durguyla sallanmak, tız bir sesle gerinmek, boğuk bir tınıyla gevşemek, bulutla kararmak, rüzgârla inlemek, kayayla sertleşmek, ırmakla akıp gitmek demektir; bizi biz olmayana vermek, kendimizi biz olmayana sunmak, öyle bir elaçıklılık, öyle bir istek getirir ki, estetik gözlem süresince artık kendi verişimizin, kendi bağışımızın bilincinde değilizdir ve gerçekten, çizgi, ritm, ses, bulut, rüzgâr, kaya ve ırmak olduğumuza inanmışızdır.

Bazı Alman estetikçilerine göre, Einfühlung'da kendi gözledığimiz şeyle, şeylerin ve insanların biçimleri ve devinimleri arasında benzerlik vardır. "Hiçbir biçim imgelemimizin giremeyeceği kadar katı değildir" der Lotze. Bu durum da, bilincimizle dış dünya arasında sürekli bir alışveriş demektir. "Plastik ya da gorsel bir biçim, çizgilerin biraraya gelmesiyle oluşmaz" der Lotze. Soyut özyapı gerçekten, biz onu somut güçlere indirgediğimiz için yaşar. Tüm bedenimiz, algıladığı tüm devinimlere katılır. Kısacası, tum gorsel, işitsel vb. duyumlarımızı devinim-duyumsal duyumlarına dönüştürmektir Bu durumda algı, estetik algı durumuna gelecektir. Devindirici duyumlarımızı dışarıya yansıtırız. Her turden yabancı gerçeklikleri biz böylece kavrayabiliriz. Devindirici bilinç algımızı canlandırır Dış gücü kurulan ve düzenlenen tutum, sonunda kendi düzenlememizin simgesi olur çıkar Lotze, Siebeck, Stern, Kulpe gibi estetikçiler için Einfühlung, Fechner'in çağrışımıyla özetlenebilir.

Volkelt gibi bazı estetikçiler, biri öznel öbürü nesnel olmak üzere iki Einfühlung belirlerler. Bu artık Fechner'ın çağrışımı değil, ama duygunun doygun bir sezgisidir. Volkelt'in bu ayrımında, yalnız ikincisi simgeseldir ve özgün gibi görünür. Öbürü duygudaşlık ya da basit öykünmedir.

Volkelt'in bu belirlemesi Lipps'in Einfühlung üzerine söylediği şeyle pekiştirilmiştir. Ona göre, Einfühlung edimînde, özne ve nesne ben ve ben olmayan çakışırlar ve özdeşleşirler, Lipps dört büyük Einfühlung biçimi ayırdeder: Kavranabilir Einfühlung, deneysel Einfühlung, ruhsal durumlarla ilgili Einfühlung, canlı varlıklarla ilgili Einfühlung. Lipps bu ilkenin mimarı biçimlere uygulanışını gösterme eğilimindeydi. Lipps biçimlerde duygusal deneyimlerin kararsızlığına dayanarak basit çizgilerden çıkıp, mimarlıkta 540 temel biçim belirler.

Duygudaşlık kuramı iki açı arasında gider gelir. Durgun duruma gelmesi için güç uygulanması gerekir; gerçekten gücün devindirici yoruma bir çağrı olduğu anlaşılır. Ama sesler, renkler, onlarla özleşleştiğimiz için mi bizi coştururlar? Arı sanat, özneyle nesneyi içeren etkileyici bir büyü yaratmaktır. Kuşkusuz estetik coşkuda coşku anları vardır ve Einfühlung kuramcıların bize gösterdiği şey artan canlılıktan çok, özellikle estetik coşkuyu garip bir biçimde aşan bütüncü bir sarhoşluktur. Uyuşturucu alışkanlığını uyuşturucu alarak inceleyen Baudelaire uyuşturucu alışkanlığında bu türden olgular bulur, şiirde hiç mi hiç rastlayamayacağı olgular. Amiel, Günlük'ünde bir estetik olgu değil de bir değişim, bir birleşme, bir nesnelleşme, bir bütünleşme yetisi belirler. Bu daha çok dinsel bir olgudur.

Einfühlung kuramı romantik filozoflardan Kant'tan gelir. Ozan Novalis Einfühlung'un, bugün bile bulanık kalan çağdaşlarımızın dahi kesinliği göstermeyen taslağını verdi. Hevalis, sanatın yaratıcı etkinliği kişisel bilincin güçsüzlüğünden gelir diye düşünür.

Fichte'ye göre, her kişi sanatta şu bilince varır: Nesneler zihnin yaratılarıdır ve ben hem özne hem nesnedir. Varlık kategorisinin yerine eylem kategorisini koyar, yani estetik coşkunun yerine etkinliği koyar.

Ama ayrıntıya girilince, duşgudaşlık kuramı oldukça karışıktır. Buna üç öğe katılmıştır. İlkin yanıtepkisel bir duygudaşlıkla kendini gösteren öykünme dış dünyadan gelir, duygusal bir yankı gücün ve yabancı bir içeriğin yankılanması. İkincisi, bencil yaşama karşıt olan ve dışta bir uygulama amacına yönelen bir duygular, coşkular, eğilimler bütünü. Bu tam bir etkinlik kuramıdır, varlıklarla ve dış nesnelerle uyumun sağladığı ben'in yayılmasıdır. Üçüncüsü, kişiliğin erimesiyle ve kişisel bilincin ortadan kalkmasıyla kendini gösteren özumlemedir, sezgiye kadar varan bir duygudaşlıktır. Bu üç düzey arasında Einfühlung tüm ara düzeyleri kapsadığını öne sürer. Kuramı inceden inceye ele alırsak ve Einfühlung ve Einfühlung yandaşlarından özne-nesne uyarlığının yolları üzerine açıklamalar yapmalarını istersek, çok bulanık yanıtlar alırız. Kimileri için anıların, izlenimlerin, fikirlerin, duyguların çağrışımı vardır ve yabancı fikir bizim fikrimizin yerini tutar, bizimle ilgili anıdır, kişiliğimizin anısıdır. Kimileri için de değişik nesnelerde gizlenmiş derin gerçekliğin kesin olarak kavranılmasını sağlayan bir sezgi, bir yetidir. Ama, duygudaşlık estetik durumların ötesinde, örneğin, acıma duygusundadır. Duygudaşlıkta çözüm çok geniştir ve doyurucu değildir. Kuşkusuz Şeylerin kuruluşu duygudaşlığımızı zorladığı, kendisini bize benimsettiği ölçüde şeylerle aramızda bir ilişki kurulur. Öte yandan sanatın özgeci eğilimlerle de bir ilgisi vardır, estetik durumlar yararcı bilincin yokolmasını sağlar.

Kuramın bazı öğeleri geçerlidir ama çok yüzeysel olarak karşılanır ama kuram

derinleşemez.

İlk bakışka, öznenin nesnede erimesi bizi estetik nesneyi nesne sayan yanlış kavrayışa götürecek gibidir. Bununla birlikte, bu simgesel erime, bu simge, bu benzeşimli oyun, öznenin kesinlikle nesneye katılması ve nesneyi değiştiren içkinliği, bir anlamda, nesneyi ruhsal bir tasarı durumuna getirir. Bu bir içerik estetiğidir, **das Menschlich-Betentiolle** yani estetikçilerin bildirdiği insan belirlemesidir

Bu durumda, ruhsal düzeyde bununla ilgili olarak neler düşünmek gerektiğini görelim.

Geniş anlamda, bu iç oykünme her bilginin tutumudur. Daha önce Plotinos'da da görülen bir bilgi sorunudur bu. "Bilen bilinene benzemek zorundadır." Daha ötede, Platinos şöyle der: "Bir şeyi ne zaman gözlem nesnesi gibi alırsak o şeyi hep kendi dışında bir şey olarak görürüz. Duyulur dünyanın görüntüsünü de kendinde taşımak gerekir, onu bir olunan bir dünya gibi, özdeş olunan bir dünya gibi gözlemlemek gerekir."

Bu bilgi sorunu, bu sorunda Einfühlung'un temel koşullarından birini gören Basch tarafından incelendi. Basch, yaşamda sürekli uyguladığımız Einfühlung'u (davranışlarını ve sözlerini yorumlamadan, kendimizi onda bulmadan herhangi bir kişiyi görmek ve anlamak olanaksızdır) çok yoğun ve derin olan, salt estetik olan Einfühlung'dan ayırır.[2]

Kesin ve açık anlamında gizemli bir tutumdur bu; Basch'ın sözünü ettiği ben'le sen'i özdeşleştiren ruhgücüyle tözsel geçişimdir. Her gizemlide hem apaçıklık, hem özdeşlik özelliği vardır: Hem algısal hem simgeseldir o. Gizemli deney burada özdeşin etkinlik sınırında kendini gösterir. Ama bir yandan nesne, nesne değildir;gerçekte duygular benim duygularım olduğuna göre, yeterli bir yorumdur bu. Öte yandan, artık diyalektik yoktur, yalnızca bir yaklaşım vardır Simgesel duygudaşlık estetik açıdan simgenin cinsinin bir türünden başka bir şey değildir: ondan giderek, benim kendi sezişim bir başka şeyde benzeşim yoluyla yeniden kurulacaktır. Bu durumda bu yeniden kuruluşta tüm estetik değer yok olur; her eğilim de. Ve sanat yerini coşkuya ya da ruhun coşkusu olan metafiziğe bırakır.[3]

Açık anlamında, bu gizemli tutumdur, yani özdeşleşmedir. Örneğin, imgesel olmayan Einfühlung, estetik ve ayrımsal duygudaşlık aşamasına ancak coşkun, canlı özdeşleşimin özgün edimiyle ulaşabilir. Estetik ilgi, coşkusal tekfikirliliğe doğru, Einfühlung'a doğru ilerler. Tüm varlığın nesne içine çekilişi vardır, yani ilginin yakalanması vardır. Bu ilgi, gerçekten estetik coşkunun etkeni de olacaktır, çünkü o artan özgüleştirmeye doğru bir ilerlemedir; nesnede estetik Einfühlung'a herhangi bir şey neden olabilir. Her özgüleştirme uyarlanmış soyutlama alanına girmez. Bu özguleştirme olabildiğince eksiksiz olduğunda, biz aynı zamanda nesneyizdir, onda hiçleşiriz ve eririz. Bu coşkunun, bu yarı uyuşturucu tekfikirliliğin, estetik coşku için özgül olmaması ve dinsel gizemciliğin de onda içerilmiş bulunması şunu ortaya koyar: Einfühlung estetik işlevin anlatımı olmadığı gibi, estetik edimin temel olgusu da değildir. Coşku her gözlemsel yaşamda olduğu gibi, estetik yaşamda da bir rastlantıdır. Gerçekte bu az rastlanan, müzikte bile az rastlanan rastlantısal bir durumdur, demek ki bu ayrıcalıklı olan ve özgül olmayan bir tutumdur, tekfikire yönelen ilginin üst düzeyidir.[4]

Karşıt anlamda belirleyici bir örnek veriyorum: Kaldırımda bir araba tekerleği gıcırdıyor; ben de (dişlerim) birbirine değermiş gibi dişlerimin gıcırdadığını duyuyorum. İşte çok açık bir Einfühlung durumu. Böylece hem tekerlek olmuşum hem de (aynı zamanda) kaldırım olmuşum; onların gıcırtısı olmuşum ve bundan

acı çekiyorum. Estetiğin payı neresidir?

Gerçekten, sanatta böyle bir şey yoktur, özdeşleşme yoktur, yani bölünmez ve eksiksiz bir ben yetisi yoktur; başka türlüsü gizemli tutuma varmak demek olurdu. Estetik tutum tasarlanmış bir dokunuştur, Japon estamplarında olduğu gibi salt işaretler sistemidir. Gizemli tutum uzantısı olan bir tutum değildir, oysa estetik tutum biçimlerle bir dokunuş sözkonusu olduğu için uzantısı olan bir tutumdur. Einfühlung, burada daha önce gizemci tutumla ayrılıklarından sözettiğimiz şey adına mahkum edilmiştir. Etkinlik deneyinde, duyusal yaşam deneyinde hangi noktada dokunuş vardır? Sanatlara göre çeşitli yayılma dereceleriyle ve kavrayışın çeşitli dereceleriyle karşı karşıyayızdır. Ayrıca bir **zu nach** vardır, yani bir sanki vardır, Einfühlung yoktur.

Einfühlung önemli bir evreye karşılıktır: Örneğin öykünmede bedenin başka bedenlerle karışması. Gerçekte her duygudaşlık, o bedenimizle başkalarının bedenlerinin parçalı bir karışımı üzerine kurulur az çok. Bu öğreti, biraz da özel olarak Doğu'ya ve Hint sanatına uygulandığı anlamda Schopenhauer yandaşlarının sorunu değil mıdır? (Ernuschi müzesindeki pirinç kağıtlarının üzerindeki resimlerde bedenlerin karışması ve dolaşıklığı örnek olarak gösterilebilir; tapınak girişlerinde de aynı dolaşıklıklar görülür; bu örneklere yakından bakarsak, dinsel anıtlara çok yakın örneklerdir.) Bu durumda, bu özel sanat, dinsel dogmanın, felsefi öğretinin ve güçlü rahipler kastıyla evrenselleşen heptanrıcılığın saygınlığına erişmiş özel bir ruhsallığa (bedenin öteki bedenlerle karışması) bağlanabilir: "Sen busun" Bu sanat, bu dinsel düzenin olgularından başka iklim düzeninin olgularına da bağlanabilir; aynı amansız güneş altında ve aynı boğucu sıcaklıkta yaşayan bu insanları ezen iklim ormanlardaki tüm bitkileri ve tüm varlıkları yumuşak ve dayanıklı sarmaşanlar gibi birbirine sıkıca bağlar, "şey olmak, onunla özdeşleşmek, sanat yapıtının neden "tabu" gibi olabildiğini ne olursa olsun açıklayacaktır. Sevdiğimiz şeyi elde edişimiz ve yiyişimiz, estetik tutumda gözlemlemeye duyulan saygıyı açıklayacaktır belki de.

Yine de özneyle nesnenin bütünsel kaynaşma denemesi olanaksız gibidir: "Sen busun" kişiliklerin gerçekliğine çarpar. Çünkü nesnenin mi özne olduğunu (bu durumda bunu ben bilecektim; bu durumda kendi uyarlanma yasamı eşyaya yansıtıyorum), öznenin mi nesne olduğunu bilmek gerekecektir. Ne olursa olsun Einfühlung gerçek estetik tutumdan uzaktır; Einfühlung bir içkinlik kavramıdır, oysa estetik tutum aşkındır ve aşkın olmak zorundadır. Sanatçı ya da izleyici (dar anlamda ikisi de aynı şeydir) sanat yapıtını aşkın bir yaratmayla yaratır. Sanatçı yapıtını içinde yaratan (ben-olmayanda ben'in Einfühlung'u) ama dışardan gözleyen bir kuyumcu gibidir (aşkınlık).

Kaynaşma derecesi şiirde, özellikle de oyuncunun ikileminde, dramatik sanatta ve şiirde daha önemli olabilir. Bu durumda özellikle tiyatro sanatında Einfühlung'a dolaysız ve simgeden duygudaşlığa dönüş vardır.

Einfühlung şiirde, benzetişimlerde canlandırmada, simgelerde süreğense, artık geriye Alman duyguculuğunun ülkusüne ve Novalis'e göre lirik şiirin tanımına sahip olduğumuzu kabul etmek kalıyor.

Einfühlung bundan başka bu nesnel duygunun doğuşunda ve kuruluşunda ortaya çıkar: Ben mi bir şeye duygumu vermekteyim yoksa benim varlığıma işleyen bir şey mi var? Lipps bu iki anlatımı uzlaştırmak için bir açıklama yapar: "Einfühlung edimimde, benim eğilim ve etkinlik duygum şeylerde yansıyan eğilimden ayrı değildir": En azından özgür bir etkinliktir bu. Bununla birlikte Lipps'in kuramına karşı çıkacağım: Bu kurama göre kategorilerin ayrıştırması

belirlenmış yargıların bir incelemesi olmak zorundadır; her kategori bu düzenin bir yargısıdır. Ama estetik coşku, coşkunun kendisidir, en temel coşkudur, ve sonunda kendinde coşkudur, duyumsuzlaştırıcı birliktelikler olan duygulanımlar değildir. Utkuların, başarıların ve başarısızlıkların yerini tutar. Bu durumda estetik coşkuda bir **Gefühl** etkeni vardır ve bu etken tam anlamıyla duygusal olanın estetik öğesidir. Bu etkeni duygusal ve ruhsal nitelikten, yani estetik coşkuyu belirlemek için kullandığımız Stimmungen'den kesinlikle ayırmak gerekir. Ayrıca estetik karmaşıklar ya da karmalar bilimi olacaktır. Yapıtlardan yola çıkmak gerekir, Lipps'in belirttiği gibi sanat yapıtının basit çizgilerinden ve öğelerinden değil: İlksel ruhbilimcilik Zeising ve Herbart'ın ilksel biçimciliğiyle aynı yanılgıya düşer: Karmaşık nesnenin yanından geçer, estetik öncesi bir durumda kalır, çünkü yapıtların alanına giremez.

Einfühlung gizemciliğini de, sayı Pitagorasçılığını da yadsımak gerekir; çünkü ikisinde de eşyacılığa ve şeycilliğe dayanan bir inanış yanılgısı vardır. Duygusalcı estetik ve biçimcilik yanlış bir bakış açısının savı ve karşıt savıdır. Benzer bir araştırmanın yollarını ortaya koyduğumuz ölçüde haklıyızdır. Özgülük eşyaya aktarıldığında ve tinsel neden olmaktan çıktığında yanılgının alanına girilir. Heptanrıcılığa yolaçan nesneye göre Einfühlung ve Narkissosculuğa yolaçan ben'e göre Einfühlung vardır. Bu tinsel bir sav değil duygulandırıcı bir savdır, sözcüğün Schillerci anlamında "hastalıklı" bir savdır. Bu çözümleyici bir araştırmadır, yani açık bir deneydir. Anlığın kategorik katılığının yerine zekânın esnek özelliklerini koymak gerekir. Güzelin deneyine zekânın tüm **in nuce** duygusal nitelikleri girer. Bu genelleştirici bir duyarlılıktır, duygûsal bir bellek olmaktan çok duygusal bir olgudur, bir deneyin duygusal yüzüdür.

Kısacası tüm oyun nesnenin benzer bir sunumu üzerinde oynanır ama ben'in duygusal deneyinde benzer olarak sunduğu şey, nesnede belli bir düzendir ve nitel soyutlama oyunuyla iyice belirlenmiş, seçilmiş ve alınmış bazı öğelerin çizelgesidir. Volkelt'in üst üste konmuş ve genelleştirilmiş yanılgılar kuramı buradan gelir, bunda yanılsamalar kesintisiz biçimde ardarda gelir ve eleştirili kesinlikten giderek yalın kesinliği tam tamına bastırmadan ama duraksatarak tehlikeye düşürür Bu ruhbilimsel olarak doğrudur ama yine de yanılsama yoktur. Yalın kesinlik bir nesneyi amaçlar.

Tüm Einfühlung olgusunu içeren nesnenin benzer sunumu güzel olgusunun temeli olmayacaktır, bu tek ve basit nedenden ötürü estetik nesne, nesne değildir.

Onun tinsel içeriğinde yanılgıya düşeriz. Duygusal deney başka turlu dile getirilmiştir Verdiğimizi sandığımız ruhsal gücümüz yalnızca iki öğeden çözümleyici savın iki anlatımından biridir. Bu yüzden şairin benzetişiminden ve Einfühlung sanatında somut öğeyi iç öğeyle ya da iç öğeyi somut öğeyle ilişkiye koymak önemli değildir: İki terim arasında eşdeğerlik vardır: önemli olan araştırmadır. örneğin Musset şöyle der:

Eldeğmemişliklerinin altın kanatlarını kırmak.

Shelley daha somut bir biçimde "bedenden kurtulmuş bir ruh gibi bir kuş"tan sözeder.

Einfühlung da biçimcilik de eşyacı ve şeyci önvargıya bağlıdır. Bir kez daha nesnenin bir atlama taşından başka bir şey olmadığı ortaya çıkar. Açık deney bir benzeme deneyidir. Einfuhlung'un iki ulu görünümü olan heptanrıcılık ve Narkissosçuluk duygusaldır, ruhsaldır, hastalıklıdır.

NOTLAR:

1. Pıaget, **Çocukta Yargılama ve Usavurma**.
2. Basch, **Çağdaş Alman Estetiği**, s.89.
3. Basch, **Kant'ın Estetiği Üzerine Denemeler**, s.297-298.
4. Ribot, **Dikkatin Ruhbilimi**, coşkuyla ve özellikle Avılalı Azize Teresa'yla ilgili sayfalar.

Felsefe Metinleri

hegelci felsefenin eleştirisi - II

ludwig andreas feuerbach
almancadan çeviren: oğuz özügül

Ama işte bu yüzden mutlak-olanın **kanıtı** Hegel'de de —süreç içindeki bilimsel titizliği bir yana bırakılırsa— öze, **ilkeye** nazaran sadece **biçimsel** bir öneme sahiptir. Hegelci felsefe daha başlangıç ve çıkış noktasında bir çelişki, hakikat ile bilimsellik, özsellik ile biçimsellik, **düşünme** ile **yazma** arasında bir çelişki oluşturmaktadır. Mutlak idea hiç kuşkusuz **biçimsel** varsayılmamıştır, ama özü gereği böyledir. Hegel aracılık basamakları ve aşamalar diye önceliklerini **kesinlikle** mutlak idea'dan yola çıkarak **düşünmüştü**. Hegel mutlak idea'dan **vazgeçmemiş**, onu **unutmamış**, tersine mutlak idea'yı yaratacak olan, **mutlak idea koşulları altındaki** karşıtını düşünmeye başlamıştı. Mutlak idea biçimsel olarak kanıtlanmadan önce, **konuya** göre kanıtlanmıştır: Bu yüzden hep kanıtlanamaz kalmakta, idea'nın karşıtında **kendini** öncelemiş bir **öncülün** bulunduğunu farkeden bir **başkası** için hep öznel kalmaktadır. İdea'dan vazgeçiş **ikiyüzlülüktür**, adeta vazgeçer gibi görünmektir, bir **oyundur**. Bunun en güçlü kanıtı, felsefenin başlangıcı olması gereken Mantık'ın başlangıcıdır. Varlık'la başlanılması ise sadece bir biçimcilliktir, çünkü bu, hakiki başlangıç, hakiki ilk değildir; pekâlâ mutlak idea ile de başlanabilirdi, çünkü Hegel daha önce, Mantık'ı **yazmadan**, yani mantıksal ideasına bilimsel bir bildirim biçimi vermeden önce, mutlak idea bir kesinlikti, dolaysız bir hakikatti. Mutlak idea, mutlak hakikatten çok, kendinin kuşkuya yer bırakmayan kesinliğidir; hakiki diye kendini varsaymakta, başka şey olarak varsaydığı ise, **özü** gereği tekrar idea'yı varsaymaktadır. Böylece kanıt, yalnız **biçimsel** bir kanıt olmaktadır. Mutlak idea, **düşünür** Hegel için mutlak kesinlikti, **yazar** Hegel içinse **biçimsel** bir belirsizlikti. Sorun hakkında kuşkusu bulunmayan, **gereksinimsiz**, betimlemeyi aşan düşünür ile, düşünür için kesin olanı biçimsel bir belirsizlik olarak koyan, **nesnelliğini bozan, gereksinimli, arasız** (sukzessive) yazar arasındaki bu çelişki, varlığı ve özü varsayan mutlak idea sürecidir, ama

bu sureçte varlık ve özün aslında idea'yı varsayması gerekmekteydi. İşte bu. Mantık'ın edimsel başlangıcı ile ancak sonda yer alan asıl başlangıç arasındaki çelişkiyi açıklamaya yeterli nedendir. Hegel mutlak idea'nın bir kesinlik olduğuna **yürekten** inanmıştı; bu konuda bir **eleştirmen**, bir kuşkucu değildi; ama mutlak idea'nın kendini kanıtlaması gerekiyordu, öznel entelektüel görüşün sınırları kaldırılmalıydı, mutlak idea **başkaları** için de olmalıydı. Bu durumda kanıt, **önemli** ve **aynı zamanda önemsiz** bir anlam taşımaktaydı; kanıt, bir zorunluluktu; mutlak idea kendini kanıtlamak zorundadır, o sadece kendini kanıtlayan, ama aynı zamanda hakikatinin içsel kesinliği için bir gereksizliktir. İşte bu gereksiz zorunluluğun ifadesi, bu vazgeçilir gereklilik ya da vazgeçilmez gereksizlik Hegelci yöntemdir; bu nedenle başlangıç sondur, son başlangıçtır; bu yüzden varlık idea'nın **kesinliğidir**, varlık **kendi araçsızlığı içindeki idea**'dan başka bir şey değildir; bu nedenle idea'nın başlangıçta kendinden haberi olmaması, sadece idea anlamında ironik bir bilgisizliktir. İdea düşündüğü gibi konuşmamaktadır; varlık ya da öz dediği zaman, yalnız kendini düşünüyor. Sadece sonda düşündüğü gibi konuşur; ama burada da başlangıçta söylediklerini tekzip eder ve şöyle der: Bu an'a kadar, başlangıçta ve daha sonra başka bir öz sandığınız şey, bakın, o benim işte. Varlık, öz idea'dır, ama o bunu henüz itiraf etmez; bu sırrı kendine saklar.

İşte bu yüzden, yineliyorum, mutlak idea'nın kanıtı, aktarılışı sadece biçimseldir. İdea kendini, yalnızca anlığa dayalı ampirik-somut bir görüş olabilecek **gerçek** bir **başkası** aracılığıyla yaratmamakta ve onaylamamaktadır, o kendini **biçimsel**, görünüşte bir karşıtlıktan çıkarak yaratmaktadır. Varlık **kendinde** idea'dır. Varlık kanıtlanırsa, o zaman idea da kanıtlanmış olacaktır. Ancak kanıtlamak, (olası ya da gerçek) bir **başkasına** kendi kanı'mı kabul ettirmekten başka bir şey değildir. Hakikat sadece ben'le sen'in uzlaşması, anlaşmasıdır. Katışıksız düşüncenin başkalığı ise genelde duyusal anlıktır. Felsefede kanıtın anlamı, katışıksız düşünce karşısında duyusal anlık çelişkisinin aşılmasıdır, düşünce **sadece kendi için** değil, karşıtı için de hakikidir; çünkü her hakiki düşünce sadece **kendi nedeniyle hakiki** olursa, o zaman bir **karşıtı** dışavuran bir düşüncede, kendi hakkındaki kanıtları sadece öznel, tek yanlı, kuşkulu olduğu sürece, yalnızca kendine dayandığı sürece, durum değişmeyecektir. Ne var ki, mantıksal varlık, anlığa dayalı ampirik-somut görüşün varlığı ile doğrudan, aracısız, itici bir çelişkidir, ayrıca sırf idea'yı hoşgörmek, idea'ya karşı alçakgönüllülük göstermektir, buna göre ilk olarak kanıtlanacak şey aslında şudur: Demek ki, entelektuel görüşe olduğu gibi, Mantık'a da aynı şekilde sadece zorbalıkla, aşkın bir edimle ve ilişkimi gerçek görüşten **dolaysız bir şekilde koparmakla** ulaşırım. Bu nedenle, Descartes ve Spinoza'nın felsefeleri için geçerli olan serzeniş, Hegelci felsefe için de geçerlidir: Duyusal görüşten **aracısız** bir şekilde kopuşa', felsefenin **dolaysız** önkoşuluna ilişkin serzeniş.

Buna karşılık Fenomenoloji bir itiraz değildir, çünkü Mantık Fenomenolojiyi **geride** bırakmıştır: ama mantıksal varlığa karşıtlık oluşturan varlık ise hep önümüzde durmaktadır, bunun aracılığıyla karşıtını zorunlu olarak kendi yaratmakta ve Mantık'a karşı çelişki oluşturacak şekilde tahrik etmektedir, hem de Mantık **yeni** bir başlangıç olacak, baştan başlayacak ve böylelikle daha başlangıçta anlığı incitecek şekilde. Ancak biz Fenomenolojiye, Mantık'la ilişkisi bakımından olumlu, güncel bir önem biçelim! Hegel düşüncenin ya da genel olarak idea'nın **başkalığından** idea'yı ya da düşünceyi yaratmamış mıdır? Bakalım! Birinci bölümün içeriği şöyle: "**Duyusal kesinlik**, ya da Bu ve Sanmak" Bununla, Hegel'in duyusal, tekil varlığı hakiki, reel varlık saydığı yer olan bilinç aşaması nitelen-

mektedir, ne ki bu varlık daha sonra genel bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. "Burada bir ağaç vardır"; ancak, daha sonra şunu söylüyorum: "Burada bir ev vardır." Birinci, ilk hakikat ortadan kalkmıştır. "Şimdi gecedir"; ama bu uzun sürmüyor, ardından: "Şimdi gündüzdür" Farzedilen ilk hakikat şimdi "anlamsız" hale gelmiştir. Şimdi'nin, genel bir şimdi olduğu, yalın (olumsuz) bir çok olduğu anlaşılmıştır Burada için de durum aynıdır. "Burada ortadan kalkmamakta, tersine evin, ağacın vs. kaybolmasında kalıcı olmaktadır ve ev, ağaç olması önemsizdir. Bu —adılı— da yine **araçlı yalınlık** ya da **genellik** olarak belirmektedir." Duyusal kesinlik için de kastettiğimiz tekil-olanı bu yüzden bir kez olsun ifade edemeyiz. "Dil, hakiki-olandır; onda kendi düşüncemizi bile doğrudan doğruya çürütürüz ve genel-olan duyusal kesinliğin hakikatı olduğu ve dil de sadece bu hakikatı ifade ettiği için, düşündüğümüz duyusal varlığın sözünü hiçbir zaman edemeyiz." Ancak bu, duyusal bilinç gerçekliğinin diyalektik olarak çürütülmesi mıdır? **Genel-olan** böylelikle **reel-olan** diye mi **kanıtlanmıştır**? Genel-olanı daha baştan reel-olan diye kabul edenler için evet; ama duyusal bilinç için, bu görüş açısında bulunan ya da onun içinde yer alan, duyusal varlığın akıldışılığı ve düşüncenin gerçekliği konusunda inandırılmak istenen bizler için değil! Kardeşimin adı Johann Adolph'tur; ama onun dışında adı Johann Adolph olan pek çok kişi vardır. Buradan benim Johann'ımın bir gerçeklik olmadığı mı çıkmaktadır? Buradan Johann'lığın bir hakikat olduğu sonucuna mı varılmaktadır? Duyusal bilinç için tüm sözcükler adlardır, **nomina propria**'lardır; sözcükler duyusal bilince göre, kısa yoldan amacına ulaşmak için sadece birer imdirler. Burada dilin **konuyla hiçbir** ilgisi yoktur. Duyusal tekil varlığın gerçekliği, bizim için kanımızla mühürlenmiş bir hakikattir Bunun duyusal alandaki anlamı, göze göz, dişe diştir. Konuya dönelim: Sözcükler bir yana, ne söylediğini **göster** bana. Duyusal bilinç için dil reel-olmayan, geçici, önemsiz-olandır. Öyleyse duyusal bilinç, tekil varlık ifade edilemediğine göre, kendini bu şekilde nasıl çürütülmüş bulacak ya da çürütülmüş olacaktır? Duyusal bilinç işte bu noktada duyusal kesinliğin değil, dilin çürütüluşünü bulmaktadır. Ve bu konuda aynı şey kendi alanında tamamen haklıdır; yoksa bizler yaşamda nesneler yerine sözlerle **atlatılmamıza** göz yumardık. Fenomenoloji'nin birinci bölümünün içeriği bu nedenle, duyusal bilinç için, karşıt anlamda Megarikeli Stilpo'nun yeniden ısıtılıp önümüze sürülen **lahanasından** başka bir şey, **belirli** bir düşüncenin hakikati olarak **kendi kendine** doğal bilinçle yapılan bir sozcuk oyunundan başka bir şey değildir. Ama bilinç yanılgıya düşmez; o eskisi gibi tekil şeylerin gerçekliğini elden bırakmaz. Burada —niçin Burada olan değil?— ve Şimdi —niçin Şimdi olan değil?— **bu** şekilde duyusal bilinç için, onu savunan ve bir başkasına, bir daha iyiye sevkedilmek istenen bizler için hiçbir zaman araçlı, genel bir Burada, araçlı, genel bir Şimdi olmayacaktır. Bugün Şimdi'dir, ama yarın da Şimdi'dir ve bu, dün olduğu gibi tamamen aynı dönüşmemiş ve düzelmez Şimdi'dir. Burada bir ağaç, şurada bir ev var, ama şuradayken yine şöyle derim: Burada; Burada hep eski her yerde ve hiçbir yerde olarak kalmaktadır. Duyusal varlık, Bu geçip gider; ama yerine, aynı şekilde bir Bu olan başka bir varlık gelir yeniden. Doğa boylece **bu** tekili çürütur, ama ardından tekrar düzeltir; bir tekilin yerine **başka** bir tekili geçirerek çürütmeyi çürütur. Ve bu yüzden duyusal varlık, **duyusal** bilinç için kalıcı, değişmez varlıktır.

Mantık'ın başlangıcında karşımıza çıkan aynı araçsız çelişki ve uyumsuzlukla Fenomenoloji'nin başlangıcında da karşılaşırız: Konumuzu oluşturan varlık ile duyusal bilincin nesnesi olan varlık arasındaki uyumsuzluk. Fenomenolojik

Burada, saptadığım başka bir Burada'dan farklı değildır, bu nedenle genel bir Burada olarak da **belirir**, çunkü gerçekten genel bır Burada'dır. Ancak reel Burada, başka bır Burada'dan **reel** bır tarzda ayrılmaktadır, o bir **münhasıran** Burada'dır. "Burada, örneğın ağaç var. Sırtımı dönüyorum, böylece bu hakıkat ortadan kayboluyor." Kuşkusuz bu dönme edimi Fenomenoloji'de tek bir sözcüğü gerektırmektedir; ama Burada, ağır gövdemi döndürmek zorunda olduğum gerçeklikte hâlâ arkamda bulunan çok reel bır varoluştur. Ağaç sırtımı **sınırlamakta**, benı bulunduğum yerden **atmaktadır** Hegel, duyusal bılıncin nesnesi ve, katışıksız düşünceden farklı olarak bizim nesnemız olan Burada'yı değıl, mantıksal Burada'yı, mantıksal Şimdi'yi çürütmektedır. Hegel, Bu-olma **düşüncesini**, **haecceitas**'ı çürütmekte, tasarımda (kuramsal) bir gerçeklik olarak saptanan tekıl-olma'nın yanlışlığını gostermektedır. Fenomenoloji, fenomonolojik Mantık'tan başka bir şey değıldır. Duyusal kesınlığe ilişkın bölüm sadece bu görüş açısından hoş görülebilir. Ama işte bu nedenle Hegel kendını gerçekten duyusal bılıncin yerıne koymadığı ve öyle düşünmedığı ıçın, duyusal bılınç tıpkı özbılıncın, düşüncenin nesnesi gıbı bır nesne olduğu için, kesinlik **içinde** düşüncenın kendını dışavurması olduğu için, Fenomenoloji ya da Mantık da —çünkü ıkısi de aynı kapıya çıkmakta— kendının dolaysız önkoşuluyla, bunun sonucunda araçsız bır çelişkıyle, duyusal bılınçten mutlak bır kopuşla başlamaktadır. Çünkü her ıkısi de düşüncenın başkalığıyla değıl, **düşüncenin başkalığı düşüncesiyle** başlamaktadırlar, böylece düşüncenın, kendi karşıtı üzerindekı zaferı önceden kesın olmaktadır; düşüncenin, duyusal bılınce, en iyi sensın dıyen, alaycı bır tavır alması da buradan kaynaklanmaktadır. Ne var ki, işte bu yüzden düşünce de karşıtını çürütmemektedir.

Fenomenoloji'nın önemını inkâr edecek değılız, ama Hegel, daha önce değındığımız gibi, felsefe yapmaya mutlak özdeşlik önkoşuluyla başlamıştır. Mutlak özdeşlik ya da mutlak-olan idea'sı doğrusu Hegel için nesnel bır hakıkattı; hem de öyle herhangı bir hakıkat değıl, mutlak hakıkatin, mutlak ıdea'nın, yani kuşku edılmeyecek, her çeşıt eleştırı ve kuşkunun üstünde olan mutlak ıdea'nın ta kendısıydi. Ama mutlak-olan ıdeası, **olumlu** anlamına göre, Kantçı-Fichtecı felsefenin öznellığı ıdeasına **karşılık** sadece nesnellik ıdeasını oluşturuyordu. Bu yüzden Schellıngcı felsefeyı, yandaşlarınca[2] kabul edildığı gıbı, "mutlak" felsefe olarak değıl, eleştırel felsefenın **karşıtı** dıye gormemız gerekecek. Bılındığı gıbı Schellıng başlangıçta idealızmın karşıtı ya da tersi olan yolu ızlemek ıstıyordu. Doğa felsefesi önceleri gerçekten de ıdealızmin karşıtıydı ve bu nedenle ıdealizmden doğa felsefesıne geçış zor değıldi. İdealıst, yaşamı ve aklı doğada da görüyordu, ama bu, sadece kendi yaşamı ve kendı aklıydı. Doğada gordüklerını ona kendi vermış, yerleştırmıştı; bu yüzden doğaya verdiklerını tekrar geri almıştı: Doğa nesnellığı bozulmuş Ben'dır, kendinden dışındakıleri kendılığınden gözlemleyen Tin'dır. İdealızm bu nedenle özneyle nesnenin, Tin'le doğanın bır özdeşlığıydı, ama bu bırlıkte doğa sadece nesne anlam.na, Tin tarafından konulmuş-olan anlamına gelmekteydi. Nıtekım ıdealıstın doğayı ve kendı Ben'ını bağladığı zincırden, daha sonra doğa felsefesinde kazanacağı anlamı kendısıne vermek üzere, bağımsız bır varoluşa sahıp olması ıçın sadece doğa çözülüp, serbest bırakılabılırdı. İdealıst doğaya, sen benım **eski ego** msun, öteki Ben'ımsın, demıştır; ne kı, o sadece Ben'ı vurgulamış, böylece söyledıkleri şu anlama gelmıştır: Sen benım sonucum, zayıf bir yansımsın, kendın ıçın özel bır şey değılsın. Doğa felsefecısi de aynı şeyi söylemış, ama **eski**'yı vurgulamıştır O kuskusuz senın Ben'ındır, ama senın **başka** Ben'ın, bu nedenle kendı ıçın reel, senden farklı

Ben'dir. Tın'le doğanın özdeşliği başlangıçta doğa felsefesinde de salt idealist bir anlam taşıyordu. "**Doğa yalnızca anlığımızın görünür organizmasıdır**" (Bir Doğa Felsefesi Sistemi Taslağına Giriş) "Organizma zekânın **görüş tarzlarından** sadece bir tanesidir." (Transendental İdealizm, s.265) "**Maddeyi** tertip eden Ben'in aslında kendini tertip ettiği açıktır. Maddeyi oluşturan bu ürün, demek ki Ben'in eksiksiz bir tertibidir, ancak maddeyle henüz özdeş olan Ben için değil." (Age, s.189) "Doğa, görünür Tın, Tın'de görünmez doğa olmalıdır." (Doğa Felsefesi Üzerine Düşünceler, Giriş, s.64; bkz. age, s.128 vd., madde kavramının mükemmel kanıtı.) Doğa felsefesi nesnel-olandan başlamalıydı, ama idealizmin kendiliğinden geldiği aynı sonuca varmalıydı. "Doğa bilimlerindeki zorunlu yönseme, doğadan hareketle zekâya gelmektedir." (Transendental İdealizm, s.3) "Nesnel-olanı başa getirmek ve öznel-olanı buradan türetmek, doğa felsefesinin görevidir! Felsefeler ya doğadan bir zekâ ya da zekâdan bir doğa yaratma amacını gütmelidir." (s.6) Doğa felsefesi böylece idealizmi tüm dokunulmazlığı ile yerinde bırakmaktadır; aslında o, idealizmin **a priori** ifade ettiklerini sadece **a posteriori** kanıtlamak istiyordu. İkisi arasındaki fark yalnız izlenen yolda, yöntemdeydi. Ama izlenen bu karşıt yolun temelinde yine de karşıt bir görüş yatıyordu, ya da en azından bu görüş kaçınılmaz olarak izlenen bu yoldan çıkarak gelişmek zorundaydı. Doğanın, izlenen bu yoldan **kendi için** bir anlam kazanmasını önlemek mümkün değildi. Sadece **özel** bir bilimin nesnesi olarak da konmuş olan nesne artık öznel idealizmin bağlarından kurtulmuştu. Doğa, kendinde olmasa bile, en azından doğa felsefesi **için** bir türetilmiş-olan, konmuş-olan değil, bir ilk-olan, bağımsız-olandı. Ve böylece doğa, Fichtecı idealizme karşıt düşen bir anlam kazanmaktadır. Ne ki, doğanın idealizmde ve idealizm için taşıdığı anlam, yani doğa felsefesine tamamen karşıt olan anlam, eskisi gibi kendi gerçekliğini korumalı, idealizm de tüm yetki ve savlarıyla olduğu gibi kalmalıydı. Bu nedenle şimdi karşımıza Fichtecı Ben'in bırıcık mutlak kesinleşmiş bağımsızlığı ve hakikatı yerine iki bağımsızlık, iki karşıt hakikat, yani doğa felsefesinin hakikatını yadsıyan idealizmin hakikatiyle idealizmin hakıkatını yadsıyan doğa felsefesinin hakikatı çıkmaktadır. Doğa felsefesi için varolan **sadece** doğa, idealizm için **sadece** Tin'dir. İdealizme göre doğa yalnızca nesnedir, ilinektir (Akzidens), doğa felsefesine göreyse tözdür, özne-nesnedir, zekânın idealizm için de muhafaza ve devam ettirdiği tek şeydir. Ancak iki hakikat, iki mutlak-olan bir çelişkidir. Öyleyse, doğa felsefesini yadsıyan idealizmle, idealizmi yadsıyan doğa felsefesi arasındaki bu çelişkiden nasıl kurtulacağız? Bunun birıcık yolu, her ikisinin üzerinde söz birliği ettiği **yüklemi özne** haline —ki böylece mutlak-olanı, bağımsız-olanı elde ederiz— ve özneyi yüklem haline getirmektir. Mutlak olan Tin ve doğadır. Tin ve doğa, tek ve aynı şeyin, mutlak-olanın sadece yüklemleri, belirlemeleri, biçimleridir. Peki ama mutlak-olan nedir bu durumda? Ve'den, Tin'le doğanın birliğinden başka bir şey değildir. Ancak böylelikle ilerlemiş oluyor muyuz? Bu birliği daha önce zaten doğa kavramında görmüyor muyduk? Doğa felsefesi, Ben'e karşıt bir nesnenin bilimi değil, tersine kendi **özne-nesne** olan bir nesnenin bilimidir, yani doğa felsefesi aynı zamanda idealizmdir. Özne ve nesne kavramının doğa kavramında birleşmesi, idealizm tarafından yaratılan ayrılığın, zihinsel-olanla zihinsel-olmayan arasındaki ayrılığın ortadan kalkması, bunun sonucunda doğa ile Tın arasındaki ayrılığın ortadan kalkmasıydı. Peki, mutlak-olanı doğadan ayıran nedir? Mutlak-olan mutlak özdeşlik, mutlak özne-nesnedir; doğa ise nesnel özne-nesnedir; zekâ da öznel özne-nesnedir. Aman ne hoş! Ne kadar şaşırtıcı! Burada karşımıza ansızın idealist düalizmin görüş açısı çıkmaktadır

yeniden, doğaya verilmiş olanlar aynı anda tekrar geri alınmaktadır. Doğa, **nesnellik meziyetine** sahip özne-nesnedir: Yani doğa mutlak-olanın **boşluğunda** muallakta kalmadığı sürece, doğa **doğa** olduğu sürece bir meziyet bir kavramı başka türlü ifade ediyorsa, olumlu doğa kavramı **nesnellik** kavramıdır: aynı şekilde Tin kavramı da Tin olduğu sürece müphem, ısımsız bir öz olmayıp, **öznellik meziyetine** sahip olma özelliği gösteren **öznellik** kavramıdır. Peki, şimdi başlangıçtakinden daha seçik mi kavrıyoruz durumu? Yine eski öznellik ve nesnellik belası çıkmıyor mu karşımıza? Mutlak-olan bilindiği zaman, yani tasarımın ve hayal gücünün nesnesi olduğu mutlak belirlemesizliğin karanlığından kavramın ışığına çıkarıldığı zaman, sadece ya Tin olarak ya da doğa olarak bilinmektedir. **Mutlak-olanın** bilimi diye bir şey yoktur, eskisi gibi ya **doğa olarak** mutlak-olanın bilimi ya da **Tin olarak** mutlak olanın bilimi vardır, yani ya doğa felsefesi ya da idealizm; şayet ikisi birlikte olacaksa, ancak şöyle: Doğa felsefesi, sadece doğa olarak mutlak-olanın felsefesidir, idealizm de Tin olarak mutlak-olanın felsefesidir. Eğer doğa felsefesinin nesnesi **doğa olarak** mutlak-olansa, o zaman olumlu kavram salt **doğa kavramıdır**, yani yüklem tekrar özne haline, özne, yani mutlak-olan da müphem, hiçbir anlam ifade etmeyen yüklem haline gelmektedir. Bu durumda mutlak-olanı hiç çekinmeden doğa felsefesinden **silebilirim**; çünkü mutlak-olan doğa gibi Tin için de geçerlidir, bu belirli nesne gibi karşıt başka bir nesne için de geçerlidir, ışık gibi ağırlık için de geçerlidir. Demek ki, mutlak-olan benim için doğa kavramından sırf bir belirlemesizlik, bir **nihil negativum** olarak çıkıp gitmektedir, ya da onu kafamdan çıkaramıyorsam, o zaman doğa mutlak olan karşısında yitip gitmektedir. Bu yüzden doğa felsefesi de yalnızca **yitip giden** belirlemeler ve ayrımlar, yani hakikatte yalnızca hayali, farklara ilişkin tasarımlar olan, ama bilgilenmenin reel belirlemeleri olmayan ayrımlar ve belirlemeler getirmeyi başarmıştır.

Doğa ile olumsuz bir ilişki içinde bulunan Fichteci idealizmin kısıtlılığına karşılık, Schellingci felsefenin olumlu anlamı işte bu nedenle sadece **doğa** felsefesinde yatmaktadır. Bu yüzden doğa felsefesinin yaratıcısının mutlak-olanı salt reel yanıyla betimlemiş olmasına şaşmamak gerekir; çünkü ideal yanının betimlenişi aslında Fichtecilikteki doğa felsefesinin ardında bulunuyordu. Ancak özdeşlik felsefesi yıtırılmış bir birliği, mutlak-olan olarak, ortak, ama Tin ve doğadan farklı bir öz olarak cisimlendirecek şekilde olmamak üzere yeniden kurmaktaydı; çünkü bu mutlak-olan, idealizm ve doğa felsefesinden oluşmuş **kuşkulu** bir **hünsaydı**, doğa felsefesinin yaratıcısının hem idealist hem de doğa felsefecisi olması nedeniyle ortaya çıkan çelişkiden doğmuştu; ancak bu durum, birlik kavramı özne-nesne olarak doğa kavramı olduğu sürece, yani doğa tekrar eski haline getirildiği sürece böyleydi.

Kant, aklın **olumlayıcı, rasyonel** sınırlarını yanlış anlamış ve yorumlamış, onları **engeller** diye tanımlamıştır. Engeller **keyfi**, olması gerekmeyen, kaldırılabilir sınırlardır. Özdeşlik felsefesi bu engellerle aklın ve felsefenin olumlu sınırlarını da reddetmiştir. Düşünme ile varlık'ın ya da görüş'ün birliği özdeşlik felsefesinde sadece **düşünmenin imgelemle** birliğiydi. Felsefe şimdi **güzel**, şiirsel, zevkli, romantik, ama buna karşılık transendent, boşınançlı, **kesinlikle eleştirisiz** hale gelmiştir. Tüm eleştirilerin ilk koşulu, özne-olanla nesne-olan arasındaki ayrım ortadan kalkmıştır. Ayıran ve belirleyen düşünme sadece sonlu, **olumsuz** bir faaliyet için geçerliydi.

Hegel bu felsefede ve bu felsefeyle birlikte felsefe yapmaya başlamıştır, ancak kurucusuna bağımlı bir öğrenci olarak değil, dostlarıyla birlikte dostu olarak. O

felsefeyi içine düştüğü yoz durumdan çıkararak imgelem alanında yeniden kurmuştur Bir Hegelci, haklı olarak Aristoteles'ın Anaxogoras hakkında söylediklerini ona uygulamıştır: Hegel doğa felsefecileri arasında, tıpkı sarhoşlar arasındaki bıtıcık ayık kışı gibi görünmektedir. Düşünme ile varlık'ın birliği Hegel'de rasyonel, ama eleştiriyi aşmayan bir anlam kazanır. Hegel'in ilkesi düşünen Tın'dır. Hegel rasyonalizm öğesini, yani anlığı mutlak-olanın bir momenti olarak felsefeye katmıştır. Buna ilişkin metafizik ifade şu önermedir: Olumsuz-olan, ayrımlı-olan içsel düşünmeye nesnel-olan sadece olumsuz, sonlu diye değil, tersine olumlu, cevheri diye anlaşılmalıdır. Böylece Hegel **olumsuz, eleştirel** bir öğe katıyordu kendine. Ama onu aynı zamanda mutlak-olan ideası belirlemekteydi. Hem de anlığın ya da biçim ilkesinin —onun için her ikisi de birdi— eksikliğini görmesine, bu ilkeyi aynı yere koyarak mutlak-olanı Schelling'ten başka türlü belirlemesine, yani biçimi bir cevheri-olan düzeyine yüceltmesine karşın: Böylelikle biçim tekrar salt biçimsel-olan anlamını alıyor, anlık da yine olumsuz bir anlam kazanıyordu. İçerik hakikidir, spekülatiftir, derindir, ama kavram, biçim eksiktir. Kavram, biçim, anlık cevheri olarak konduğunda, içeriğin bulunmayışı eksiklik diye anlaşılıyordu Ama içerik hakiki olduğunda, bu eksiklik salt **biçimsel** bir eksiklikti; yukarıda Hegel'ın yöntemi için söylenenlerin kanıtı işte bu noktada yatmaktadır. Bu yüzden biçimden, kavramdan başka hiçbir şey felsefeye ait değildir. Felsefe kendi içinde içeriği, kavram biçiminde kendine kattığı sürece, kendiliğinden üretmesi gerekirken, o yine de **verili** bir içeriktir; felsefe, cevheri-olanla olmayan, yani tasarımın, duyusallığın özel biçimini meydana getiren arasındaki eleştirel farkın yardımıyla onu kavramak zorundadır. Bu nedenle felsefe Hegel'de eleştirel bir anlam taşımaktadır, ama bu, **oluşul-eleştirel** (genetisch-kritisch) bir anlam değildir. Oluşul-eleştirel felsefe, tasarımla verili bir nesneyi —çünkü Hegel'ın dedikleri dolaysız, yani **doğa** ile verili, salt edimsel nesneler için de geçerlidir— dogmatik olarak kanıtlamayan ve kavramayan, tersine onun **kökenini** araştıran, nesnenin edimsel bir nesne ya da sadece bir tasarım, tamamen psikolojik bir fenomen olup olmadığından kuşku duyan, bu yüzden öznel-olanla nesnel-olan arasındaki farkı titizlikle gözeten bir felsefedir. Oluşul-eleştirel felsefenin başlıca nesnesi, genellikle tali nedenler diye adlandırılan şeylerdir; oluşul-eleştirel felsefe mutlak-olan koşulunda düşünen, öznel psikolojik süreçleri ve spekulatif gereksinimleri mutlak-olanın süreçleri haline getiren mutlak felsefeye karşı, bu ilişkiyi bir **mecaz**'la somutlaştırırsak, tıpkı kuyruklu yıldızları ya da başka garip fenomenleri tanrının dolaysız etkilerine bağlayan teolojik doğa görüşü karşısında fiziksel ya da doğa felsefi görüşün aldığı konum gibi, aynı tavrı takınmaktadır. Hegelci felsefe **rasyonel mistik**'tir; bu nedenle turunde tektir, mistik-olanla rasyonel-olanın bağını, kavramın, kendilerini düş kırıklığına uğratması, karanlık tasarımların mistik çekicilığını yıkması nedeniyle katlanılmaz bir çelişki olarak gören mistik-spekülatif duygulu kişiler için olduğu gibi, rasyonel öğelerin mistik öğelerle bağını uygun görmeyen rasyonel kafalar için de bu felsefe hem çekici hem de itici dir. Schelling'ın ifade ettiği ve felsefenin ön saflarına getirdiği şekliyle, Hegel tarafından, biçimsel de olsa, gerçek yerine, yani sonuç olarak felsefenin sonuna konulmasına karşın Hegel'de bile hâlâ temeli oluşturan şekliyle öznel-olan ve nesnel-olanın birliği, felsefe için verimsiz ve de zararlı bir ilkedir, çünkü bu ilke öznel-olanla nesnel-olan arasındaki farkı özellikle kaldırmakta, oluşul-eleştirel düşünmeyi, koşula bağlı düşünmeyi, hakikat sorununu sonuçsuz bırakmaktadır. Böylece Hegel de, öznel gereksinimleri ifade eden tasarımları nesnel hakikat diye yorumlamıştır, çünkü bu tasarımlara duyulan **gerek-**

sinimin kaynağını araştırmamış, hazır sermaye olarak benimsemiştir; incelediği şeyleri hesaba katmış olsa da, bunlar hâlâ çok kuşkulu birer niteliğe sahiptirler: Hegel tali-olanı aslî yapmış ve esas aslî-olanı ya göz önüne almamış ya da talı diye bir yana bırakmıştır: tıkel, göreli rasyonel olanı kendinde ve kendi için rasyonel diye göstermiştir. **Oluşul**-eleştirel araştırmanın eksikliği nedeniyle Mantık'ın hemen başlangıcında, mutlak-olan ideasına çok yakın bir tasarımın, yani **hiçlik**'ın nasıl bir rol oynadığını görürüz. Peki ya, bu hiçlik de ne oluyor? "Aristoteles'in golgesinde!" hıçlık, mutlak şekilde düşünce ve akıl yoksunluğudur[3]. Hıçlık asla **düşünulemez**, çünkü, Hegel'in de dediği gibi düşünme belirlemedir; eğer hıçlık duşünülseydı, **belirli** olacaktı, yani **artık** hıçlık olmayacaktı. Olmayan, doğru bır bıçımde ıfade edıldığı gibi, yüklemsizdir. Olmayan hakkında hıçbır bılgı yoktur[4]. Hiçbır kavrama uymayan şeylere hıçlik denır (Wolf). Düşünme sadece varlık'ı düşünebılır, çünkü kendı de **olmakta olan**, edimsel bır faalıyettır. Pagan fılozoflara, maddenın, dünyanın öncesız-sonrasızlığını aşmadılar diye serzenişte bulunulmuştur. Madde onlar ıçın yalnızca varlık anlamını taşıyordu, varlık'ın duyusal ıfadesıydı; bu yüzden onları, sadece **düşündüler** diye suçlamışlardır. Acaba Hıristıyanlar öncesız-sonrasızlığı, yani varlık'ın gerçeklığını ortadan kaldırmışlar mıdır? Onlar aynı şeyı sadece özel bır varlık'a, kendının nedeni diye, başlangıçsız varlık diye düşündükleri tanrısal varlık'a taşımışlardır. Düşünme varlık'ın dışına çıkamaz, çünkü kendi dışına çıkamaz, çünkü sadece varlık'ı koymak, vazetmek akıldır, çünkü olmuş-olan diye varlık'ın kendı değıl, sadece herbangı bır varlık düşünülebılır. Düşünme faalıyeti, başlangıçsız varlık kavramını ılk ve son kavram diye kabul ederek kendının eksıksız, reel bır faalıyet olduğunu tasdık ve teyid eder. Ardında hıçbır şey bulunmadığı için spekülatörlere bu denli etkileyıcı ve anlamlı gelen Augustınci hıçlık sadece **mutlak keyfiliğin ve düşünce yoksunluğunun** ıfadesıdır. Mutlak keyfilik olarak dünyanın nedenını teşkil eden başka bır neden tasarlayamam, yani neden **olmayan**, yalın, boş bır ırade edımı olarak başka bır neden tasarlayamam; ancak yalın bır ırade edımında akıl söner, tükenır, düşünmenın cevheri olabılecek bır şeyi neden olarak göstermem; söylediklerım hemen hemen boş sözlerdir; yanı kendi bılgısızlığımi ve keyfiliğımı ifade ederım sadece. Hiçlik mutlak bır bıçımde kendini aldatmadır, mutlak kendinde yalandır. Hıçlığı düşünmek, **kendini çürüten** düşünmedir. Hıçlığı düşünen hıçbır şey düşünmüyor demektır. Hıçlık düşünmenın reddıdır; sadece **bir şey** halıne getırerek düşünülebılır. Demek kı, düşünülen anda düşünülmemektedır, çünkü her zaman hıçlığın **karşıtını** düşünürüm. "Hıçlık kendıne olan yalın benzerlıktır." Acaba? Yalınlık, kendıne benzerlık **reel belirlemeler** değıl mıdırler? Yalın benzerlığı düşündüğüm zaman hıçbır şey düşünmüyor muyum? Acaba hıçlık, koymak, vazetmek istediğim anda yadsınmıyor mu? "Hıçlık tümüyle boşluktur, belirleme ve ıçerık yoksunluğudur, **kendi içinde** farksızlıktır." Hıçlık **kendi içinde** farksızlık mıdır? Tıpkı yaradılışta hıçlıkten hıçlığın bır sözde-cevher halıne getırılmesı hıçlıkten evrenın yaratılmasında olduğu gıbı acaba hıçlığe hıçbır şey koymuyor muyum? Kendımı yalancı çıkarmadan hıçlığı sadece ıfade edebılır mıyım? Hıçlık tümüyle boşluk mudur? Peki, boşluk nedir? Hıçbır şeyın bulunmadığı, ama bır şeyın olması gerektığı, ya da olabıleceği yer boştur: Demek kı, boşluk bır kapasıtenın ıfadesıdır. O zaman hıçlık, deyım yerındeyse, kapasıtesi en genış varlık değıl mıdır? O kesınlıkle belirleme ve ıçerık yoksunluğu mudur? İçerık ve belırleme yoksunluğunu, ıçerık belırleme ılişkısı olmadan düşünemem; belırleme aracılığıyla olanı dışında, belırleme yoksunluğuna ılışkın bır kavram yoktur. "Yoksunluk" sözcüğüyle bır eksıklığı, bır kusuru ıfade ederım; demek kı, ıçerığı, belırlemeyı

olumlu, ilk olduğu için düşünürüm; hiçliği sadece hiçlik **olmayan** aracılığıyla düşünürüm, hiçliği içerikli-olana atfederim, ama ilişkiyi koyduğum yerde belirlemeleri de koyarım. Duşünme ne denli bütünüyle belirleyici, yani **olumlayıcı** faalıyetse, mutlak belirlemesiz-olan, düşünülerek, bir belirli-olan diye düşünulmektedir; yani hiçlik düşüncesi bir düşünce yoksunluğu **hakiki olmayan** bir düşünce, bir **düşünme olanaksızlığı, asla** düşünulemeyen olarak belirmektedir. Şayet hiçlik gerçekten **düşünülebilseydi**, o zaman **akıl** ve **akılsızlık**, düşünce ve duşüncesizlik arasındaki fark kalkardı; o zaman akla gelen, gelmeyen her şeyi, hatta en olası olmayanı, en büyük anlamsızlığı bile duşunmek ve haklı göstermek mümkün olurdu. Bu nedenle hiçlikten yaratma da bir düşunce, bir hakıkat sayıldığı sürece en anlamsız fantaziler, en saçma keramet soytarılıkları **olasılıklar** diye görülmuştür: Bunlar hiçlikten çıkan doğal sonuçlardı. Kutsanmış bir otorite olarak evrenın yaradılışının başında duran şeydi. Hiçlik aklın **sınırıdır**. Bir Kantçı buradan, tıpkı öteki sınırlardan olduğu gibi, aklın **kısıtlılığı** sonucunu çıkarırdı. Oysa hiçlik **rasyonel** bir sınırdır, aklın kendi koyduğu, cevheriliğinin ve gerçekliğinin ifadesi olan bir sınırdır, çunkü hiçlik mutlak akılsızlıktır. Eğer akıl hiçliği düşünseydi, o zaman akıl olmaktan çıkardı.

Ne var ki, "bir şeyin ya da **hiçbir şeyin** gözlenip, gözlenmemesi ya da duşünülüp düşünülmemesi bir fark yerine geçer. Demek ki hiçliği gözlemenin ya da düşünmenin bir anlamı vardır; hiçlik bizim gözlemimizde ya da duşunmemizdedir, ya da daha çok boş düşünmenin ve gözlemin kendidir." Oysa boş düşünme, düşunme değildir. Boş düşünmek zırvalamaktır, **kuruntudur**, ama gerçek düşünme değildir. Hiçliği düşünmenin bir anlamı olsaydı —ki bir anlamı gerçekten vardır, o da bir düşünme **olmamasıdır**— o zaman hiçliğin nesnel bir anlama sahip olduğu sonucunun çıkarılması gerekirdi: Böylece **bir şey bilmemek, bilmek** anlamına gelmektedir ve bilgisiz biri hakkında, onun bildiği bir **hiçtir**, dedığım zaman şöyle bir yanıt alabilirim: Bak, yine de onun bilgili olduğunu kabul ediyorsun; onun **bildiği** bir hiçtir, demek ki o bilgisiz değildir. Hiçlik köklü, yararlı, herhangi bir biçimde belirli ve rasyonel olmayan şeyler için kısa, duygusal bir ifadedir. Kendisiyle çelişkiye düşen şey hiçliktir, dedığim zaman, hiçlik burada sadece bir totolojidir ve bu şey kendisiyle çelişkiye duşmektedir, kendi kendini çürütmektedir, rasyonel değildir'den başka bir anlam taşımamaktadır. Hiçliğin anlamı burada salt **dile ilişkindir**. Ancak buna tekrar karşı çıkılabilir: "Ama hiçlik düşünmede, tasarlamada vb. kendi varlığına sahiptir; bu nedenle şoyle denir: Hiçlik gerçi düşünmede, tasarlamadadır, ne ki bu yüzden sadece düşünme ile tasarlamanın bu varlık olması anlamına gelmez." Tasarım ve hayallerimizde bu durumun ortaya çıktığını kabul ediyoruz, ama bu yüzden bunun Mantık'ta yer alması gerekli mıdır? Zaman zaman hayaleti de tasarlarız, ama bu yuzden gerçek bir varlık olarak örneğin psikolojide yer alması mı gerekir? Ancak felsefede yeri vardır bunun; ama yalnızca hayalet görmenin ve inancın kökenini araştırmak için. Gerçekten de hiçlik spekulatif imgelemin bir hayalinden başka bir şey değil de nedir? Tasarım **olmayan** bir tasarım, düşünce **olmayan** bir düşünce, varlık **olmayan** hayalet gibi bir varlık, cısım **olmayan** bir cısımdır. Hiçlik de tıpkı hayalet gibi, kökenini karanlığa borçlu değil mıdır? Duyusal bir bilinç için karanlık tasarımı neyse, soyut bir bilinç için de hiçlik tasarımı aynı şey değil mıdır? Hegel şoyle diyor: "Burada hiçlik varlık'ın mutlak şekilde mevcut olmayışıdır, **nihil privativum**'dur, nasıl ki karanlık ışığın mevcut olmayışı demekse." Böylece burada hiçlik ve karanlık arasında bir yakınlığın bulunduğu itiraf edilmektedir; bu yakınlık şu olguda da kendini belli etmektedir: Göz karanlığı ne denli az **görebi-**

lirse, zekâ da hıçlığı o denli az **düşünebilir**. Ne ki, bu aşikâr yakınlık bizi onların ortak kökenine de götürmektedir. Varlık'ın karşıtı olarak hıçlık, **cevheri-olmayanı cevher** diye tasarlayan, yaşamın karşısına **bağımsız bir yok etme ilkesi** olarak ölümü, ışığın karşısına sanki ışığın mutlak şekilde mevcut olmayışı değil de, kendi için olumlu bir şeymiş gibi geceyi çıkaran Doğu imgeleminin bir ürünüdür. Bu yüzden ışığın karşısına çıkarılan bir varlık olarak gece ne denli az ya da çok bir gerçekliğe sahipse, aynı şekilde varlık'ın karşıtı olarak hıçlık de o denli az ya da çok bir nedene ve akılsal gerçekliğe sahiptir. Yalnızca insanoğlunun henüz öznel-olanla nesnel-olanı ayıramadığı, öznel izlenim ve duyumlarını nesnel özellikler haline getirdiği, tasarım ufkunun henüz çok dar olduğu, bulunduğu yeri dünyanın, evrenin merkezi saydığı, bu nedenle ışığın kayboluşunu gerçek bir kayboluş diye, karanlığı da ışık kaynağının, yani güneşin sönmesi yokolması diye gördüğü ve karanlığı, güneş tutulmasında bile bir ejderha ya da yılan kılığında ışıkla savaşan **özel**, ışığa düşman bir varlık olarak açıkladığı çağlarda gece, bir cevher, öz haline getirilmiştir. Özel, ışığa düşman bir varlık olarak karanlığın nedeni, anlıksal bir karanlıktan ileri gelmektedir: O sadece bir kuruntudur. Doğada ışığın **reel karşıtı yoktur**. Madde aslında karanlık değildir, tersine **saydamdır** ya da yalnız kendi için karanlık-olan **değildir**. Işık yalnızca, skolastik terimleri kullanırsak, maddenin kendinde bulunan bir **potentia**'nın, bir olasılığın **actus**'u, gerçekliğidir. Bu yüzden tüm karanlıklar görelidir. Yoğunluk dahi ışığa karşıtlık oluşturmaz. Saydam olmasın ve kristalin yoğunluğu bir yana bırakılırsa, örneğin yağa batırılan kağıt gibi kendiliğinden yoğun cisimler saydam hale gelirler. En yoğun, en karanlık cisimler bile ince varaklar halinde kesilirlerse saydamlaşırlar (bkz. Lambert **Photometria**, §617). Ancak **mutlak** saydam cisim yoktur, ama bu, —ayrıntılı ampirik nedenler dışında— cismin tek başınalığından kaynaklanır ve farklı düşünen varlıklarca algılanan, değişikliğe uğrayan tek ve aynı düşünce gibi doğaldır. Bu değişim onların tek başınalığına dayanır; ama bu tek başınalık, bildirimde bulunan, düşüncelerini açıklayan varlığın faaliyetine bir karşıtlık oluşturur demek değildir. Hıçlık, tıpkı Zerdüşt gecesi gibidir. Hiçlik, düşünme tarzındaki engellerden birdir; düşünmekten değil, düşunmemekten kaynaklanır. Hıçlık, tek sözcükle hıçlıktır; bu yüzden düşünme için de hıçbir anlamı yoktur; bu konuda başka şeyler söylemek gereksiz; hıçlık kendi kendini çürütmektedir. Sadece hayal gücu hıçlığı bir ad haline, ama yalnızca hayalı, cansız bir öze dönüştürerek bir ad haline getirir. Bu nedenle Hegel hıçlığın oluş'unu araştırmamış, onu hazır sermaye olarak benimsemiştir. İşte bu nedenle varlık'ın karşıtı ve bu tur hıçlık, hiç de tümel, metafizik bir karşıtlık[5] değildir. Bu karşıtlık daha çok belirli bir alana, tekil-oluşla genel-oluş arasındaki, sadece tasarlayan ve duşunen bireyle tür arasındaki ilişki alanına aittir. Tür, tekil bireye karşı **ilgisizlik**'tir. Düşünen birey tür bilincini içinde taşır; demek ki, kendi gerçek varlığını aşabilir, aynı şeyi ilgisiz diye farzedebilir ve kendi Olmayış'ını tasarımda ve de gerçek varlığının karşıtında önceleyebilir. Yaşamda, ölumde, benim için onemli olan nedir? Benim var olmam ya da **olmamam** kimsenin umurunda değil. Ve oldükten sonra artık ne acı duyarım, ne de bilincim yerindedir. Olmayış burada mutlak ilgisizlik ve duygusuzluk durumu diye tasarlanmakta, bağımsız hale getirilmektedir. Bu yüzden varlıkla hıçlığın birliğinin olumlu anlamı, sadece türün ya da tur bilincinin tekil-oluşa karşı **ilgisizliği** şeklinde meydana çıkmaktadır. Varlıkla hıçlığın **karşıtı** ise yalnız tasarımdadır, çunkü varlık gerçeklıktedir ya da daha çok varlık, gerçek-olanın kendidir; ama hıçlık, olmayış sadece tasarımda, düşüncededir.

Ancak Mantık'ta hiçliğin durumu nasılsa, Hegelci felsefedeki öteki nesnelerin durumu da aynıdır. Hegel, bir rastlantı sonucu değil, Kant ve Fichte'den bu yana Almanya'daki spekulatif felsefenin ruhuna bağlı kalarak talı nedenleri, sadece ampirik değil, metafizik, yani felsefi olarak ele alındığı yerlerde hakiki diye de anlaşılabilen aslı nedenler haline getirmiş, **doğal** temelleri ve nedenleri, oluşul-eleştirel felsefenin temellerini bir yana bırakmıştır. Şimdi mutlak felsefe ile birlikte aşırı eleştirel bir öznelciliğin aşırılığından, eleştirel olmayan bir nesnelciliğin aşırılığına düşüyoruz. Daha önceki doğal ve psikolojik açıklama tarzları kuşkusuz yüzeyseldi; ama bu sadece, psikolojide mantık, fizikte metafizik, doğada akıl görülüp, anlaşılmadığı için böyleydi. Buna karşılık doğa hakiki diye —nesnel akıl diye— anlaşılırsa, o zaman sanatın olduğu gibi, felsefenin de biricik kanon'u haline gelir. Sanatta en yüce olan insan **kişiliğidir** (yalnız dar anlamda değil, edebi anlamda kişilik), felsefede ise en yüce olan insanı özdür. İnsan kişiliği artık sınırlı, sonlu bir kişilik değildir —yoksa ozan hiç zorluk çekmeden bu sınırları kaldırabilir ve ondan daha yüce bir kişilik çıkarabilirdi—, o insanoğlunda artık tür değil, **cins olarak** varolan çeşitli hayvan türlerinin cinsidir. İnsanı öz artık özel, öznel değil, tümel bir özdür, çünkü evren insanın bilgilenme güdüsünün nesnesidir; ama yalnızca **kozmopolit** bir öz evreni kendi nesnesi yapabilir. Yıldızlar gerçi dolaysız duyusal bir görüşün nesnesi değillerdir; ama önemli olan, onların da bizler gibi **aynı yasalara** uyduklarını bilmemizdir. Bu nedenle kendini beğenmişlik, doğayı ve insanı aşmak isteyen spekülasyondur; örneğin bize insan kişiliğinden daha yüce bir şeyler vermek isteyen ama sadece yapmacıktan, karikatürden öteye gidemeyen bir sanatta olduğu gibi. Kendini beğenmişlik, Hegel'e karşı çıkarıldığından ve geçerli kılındığından bu yana, pozitivistlerin[6] spekülasyonudur; çünkü, Hegel'in ve ondan önce Kant ile Fichte'nın kendi tarzlarında vermiş oldukları anlamlı işareti, uyarıyı anlamadıklarından Hegel'i **aşmak** yerine, Hegel'in çok **altında** kalmıştır. Felsefe, kendi hakikati ve bütünlüğü içindeki gerçekliğin bilimidir; ancak gerçekliğin tecessümü **doğadır** (sözcüğün en evrensel anlamında). En derin gizler, öte dünyanın hasretini çeken fantastik spekülatörü çığneyen en yalın doğal nesnelerde yatmaktadır. Doğaya dönüş, selâmetin biricik kaynağıdır. Doğayı etiksel özgürlükle çelişki içindeymiş gibi ele almak yanlıştır. Doğa bize sadece sıradan bir mide vermekle kalmamış, aynı zamanda bir beyin tapınağı da kurmuştur; bağırsak tümürlerine denk düşen tepeciklerle (papilla) bezenmiş bir dil vermekle kalmamış, seslerin uyumuna, ışığın yüce diğerkâm varlığına hayran kalmak için kulak ve göz de vermiştir. Doğa sadece fantastik özgürlüğe karşı direnir, ama **rasyonel** özgürlüğe muhalefet etmez. Fazladan içtiğimiz her bardak şarap, yaltakçılık tutkusunun kanımızı kızıştırdığına dair çok patetik ve peripatetik bir kanıtı, Yunan ağırbaşlılığının (Sophrosyne) doğayla tamamen uyum içinde olduğunun kanıtıdır. Şu ilkeyi Stoacılar Hıristiyan ahlâkının korkulukları olan keskin Stoacılar bile biliyordu: Doğaya uygun, onun gereğince yaşamak.

(Bitti)

NOTLAR:

1. Kuşkusuz bilimin doğasında yatan kaçınılmaz bir kopuş vardır; ama bunun aracısız olması zorunlu değildir. Felsefe bu kopuşu, kendini doğa felsefesinden varatarak sağlar
2. Hegelci felsefe de, Fichteciliği biçimsel olarak kendine katmış olması gözönüne alınmaz, ama içeriği nedeniyle Kantçılığa ve Fichteciliğe karşıtlık oluşturduğu kabul edilirse, ancak o

zaman doğru olarak anlaşılır, değerlendirilir ve hakkında yargıya varılır.

3 Hegel de hiçliği düşüncesiz diye tanımlar. "Daha varoluşta (Mantık, c.III, s.94) düşüncesiz hiçlik sınır haline gelir."

4. Bkz. Aristoteles, **Analyt. Post. Lib. II., c.7, § 2 ve Lib. I, § 10.**

5. Yunan felsefesinde varlıkla olmayış'ın karşıtlığı, sadece olumlamayla yadsıma, hakıkat ve yalan anlamında gerçeklikle gerçeklikdışı karşıtlığının **soyut ifadesidir.** Görünüşe göre, en azından Platon'da, bu karşıtlık Sofistlerde hakıkatle yalanın karşıtlığından başka bir anlam taşımıyor. Varlık ve olmayış'a dair arakavram, kı her şey bunun çerçevesinde dönmektedir, yani **fark** kavramı işte buradan ileri gelmektedir; çünkü **farkın olmadığı** yerde **hakıkat** de **yoktur**. Sofistlerdekı gibi her şeyin hıç farksız hakıkı olduğu yerde, hıçbır şey hakıkı değildir.

6 Bu ifadenın anlamı için bkz.: c.VII, s.128: Dinsel ya da "Pozitif" Felsefenın Eleştirisi.

KAYNAK:

Ludwıg Feuerbach, Sämtliche Werke, Hrsg. von W Bolın und F Jodl, Stuttgart 1960, c.2, s. 158-204.

Felsefe Kitapları

felsefe yayınları 1986-1988
hazırlayan: oğuz özügül

*WIGGERSHAUS, Rolf: **Die Frankfurter Schule. Geschichte Theoretische Entwicklung Politische Bedeutung** (Frankfurt Okulu. Tarihçesi, Kuramsal Gelişimi, Siyasal Önemi) Carl Hanser Yayınevi, Münih 1986, 795 sayfa.*

50 sayfalık bir bibliyografyanın yer aldığı 8 bölümlük kitabında yazar 7 yıl süren çalışmasının sonuçlarını en küçük ayrıntıya varana dek açıklıyor. Horkheimer-Arşivi'nin, sayıları 200.000'i bulan mektup, elyazması ve belgelerinden ilk kez yararlanan yazar, daha çok Weimar Cumhuriyeti, faşizm, sürgün ve restorasyon üzerinden 60'lı yılların öğrenci protestolarına kadar uzanan bir aydınlar hareketinin öyküsünü, tarihçesini anlatmaya önem veriyor. Horkheimer ile Okul'a yakın çevreler arasındaki yazışmalar bugüne kadar gizli kalmış birçok noktayı aydınlatıyor, özellikle de siyasal gelişme, bireysel özgülük ve felsefî kuram arasındaki arabuluculuk çalışmalarını. Kitabın belirtilmesi gereken en önemli bölümleri, 1945'ten sonrakı yılları ele alan bölümler.

*URENA, Manuel: **Ernst Bloch. Un Futuro Sin Dios?** (Ernst Bloch. Tanrısız Bir Gelecek mi?), Biblioteca de Autores Cristianos. La Editorial Catolica. S.A., Apartado 466, Madrid 1986, 589 sayfa.*

Valancia Üniversitesi Teoloji Fakültesi'nde metafizik profesörü olan yazar, Bloch felsefesini ateist olarak değerlendirmekte ve Bloch'un modern Hıristiyan inancının gelişmesine, öte yandan da çağdaş burjuva felsefesindeki öznelci, pozivist, akıldışı ve görecı yönsemelere karşı gösterilen direnişe büyük katkıları olduğunu öne sürmektedir. Kitap üç bölüme ayrılmış: İlk bölümünde Bloch'un yaşam öyküsü, edebî üslubu ve "açık sistem felsefesi"nin kaynakları yer almakta; ıkıncı bölümde felsefî sisteminin gelişmesi, üçüncü bölümde de Bloch'un kültur ve ideoloji anlayışı açıklanmaktadır. Yazar her ne kadar Bloch'un düşüncelerini betimlerken herhangi bir yargıya varmaktan kaçınıyorsa da, yorum ve açıklamalarını, kuşkusuz belirli dünya görüşsel ve felsefî bir süzgeçten geçirmekte. Bu durum özellikle Bloch'un Marksizmle ilişkisi sorununda belli olmaktadır

*HALLDÉN, Sören: **The Strategy of Ignorance. From decision Logic to evolu-***

tionary epistemology (Cehaletin Stratejisi. Karar Mantığından Evrimci Epistemolojiye), "Thales" Yayınevi, Stockholm 1986, 183 sayfa.

"Library of Theoria" dizisinin 17. cildi olarak yayımlanan kitabında yazar, bilgiyi uzun bir gelişme sürecinin ürünü diye ele alıyor ve bu sürecin anlaşılmasına, karar kuramının temel ilkelerini yardıma çağırarak, katkıda bulunmak istiyor. Bilgi Halldén'de, geçmişe kadar uzanan biyotik bir bağlamda sorunların çözümüne karşı alınan akılcı bir tutumun kesin sonucu olarak ortaya çıkıyor. Bilgilenmenin evrimi kitapta 12 bölüm halinde işleniyor.

*WILLMS, Bernard; **Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan** (Thomas Hobbes. Leviathan'ın Ülkesi), R. Piper & Co. Yayınevi, Münih / Zürih 1987, 320 sayfa.*

Yazara göre "Hobbes yüzyılımızın felsefe alanındaki en büyük keşiflerinden biri". Thomas Hobbes'un 400. doğumgünü için hazırladığı kitabında Willms filozofun yaşamını, yapıtlarını açık seçik ve anlaşılır bir dille betimliyor. Yapıt, büyük İngiliz düşünürünün felsefesini incelemek isteyenler için mükemmel bir kılavuz yerine geçmekte ve aynı zamanda günümüz Hobbes-Literatüründe önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Kitap şu 7 bölümden meydana geliyor: 1. Thomas Hobbes: Bir Yenıçağ Filozofunun Siyasal Biyografisi; 2. Bilim ve Sistem; 3. İçsavaş: Tarih ve Kuram; 4. "Leviathan"; 5. Siyaset, Din ve Teoloji; 6. "Leviathan"ın İzi; 7. Hobbes'un Güncelliği.

*BUCK, August; **Humanismus** (Hümanizm), Karl Alber Yayınevi, Freiburg / Münih 1987, 584 sayfa.*

Bugüne kadar özellikle Romantizm ve Rönesans araştırmaları alanındaki çalışmalarıyla kalıcı hizmetlerde bulunan yazar, "Orbis academicus" dizisi içinde yayımlanan kapsamlı ve bilgilendirici yapıtında, Avrupa hümanist düşüncesinin tarihini geç-Roma Cumhuriyeti'ndeki başlangıcından 20. yüzyıldaki "bunalımı"na kadar ele almaya çalışıyor. Dizinin amacına uygun olarak, söz öncelikle tarihsel kaynaklara bırakılıyor ve ardından bu kaynaklar yorumlanıyor. Bir araya getirilen malzemelerin ve çözümlemelerin ağırlık noktaları şöyle: Eski Yunan düşüncesini incelerken Romalılarda doğan hümanizm kavramı; Roma hümanizm düşüncesinin Avrupa Ortaçağı'nda sürmesi; "Studia humanitatis" biçimi altında Rönesans çağında kapsamlı bir "Renovatio" denemesi ve Antik hümanizmin geliştirilmesi; Antikçağ hümanist mirasın Barok ve Aydınlanma çağında algılanışı; 19. yüzyılda "yeni hümanizm"ın temel yapıları ve Antikçağ hümanizmının 20. yüzyılda yeniden canlandırılışı.

*THOMAS, Michael; **Edmund Husserl. Zur Genesis einer spätbürgerlichen Philosophie** (Edmund Husserl. Bir Geç-Burjuva Felsefesinin Yaratılışı Üzerine), Akademie Yayınevi, Berlin 1987, 275 sayfa.*

Kitapta fenomenolojinin gelişimi ve kurucusu Husserl'ın yaşamı ayrıntılı, uzmanca ve çözümsel-eleştirel bir tarzda anlatılmakta. Husserl'in yaşam öyküsünden, öğrencilik yıllarından, kendisini felsefeye yönelten ilk bilimsel çalışmalarından başlayıp, aynı zamanda fenomenolojinin doğuş ve gelişim aşamaları da olan akademik kariyerindeki duraklar (Halle, Göttingen, Freiburg) açıklanmaktadır. Ne ki, kitapta Husserl'ın son dönemlerine (örneğin bunalım yazılarına) ilişkin ayrıntılı bir çözümlemeye yer verilmemiştir. Gerçi felsefe tarihine dönük 5. bölümde fenomenolojinin 30'lu yıllarda uğradığı değişiklik ima edilmekte, ama ayrıntılarına girilmemektedir. Ancak bu "eksiklik" yapıtın önemini azaltmıyor.

*OUTHWAITE, William; **New Philosophies of Social Science. Realism, Hermeneutics and Critical Theory** (Yeni Toplumbilim Felsefeleri. Gerçekçilik, Hermeneutik ve Eleştirel Kuram), MacMillan Education LTD. Yayınevi, Londra 1987, 137 sayfa.*

Kitabın konusunu, toplumbilimsel araştırmalar için bilimlerin gerçekçi bir tablosundan doğan sonuçlar, diye özetlemek mumkün. 1. bölümde ("Eski ve Yeni Toplumbilim Felsefeleri"), bilimin pozitivistçi açıdan yorumuna seçenek olarak "Hermeneutik", "Eleştirel Kuram" ve "Tran-

sendental Geçekçilik"i yaratan kimi kuramsal sorunlara değinilmekte. 2. Bölümde, yazar açısından özellikle toplumbilimler için önem taşıyan gerçekçi konumlar tanımlanıyor. Yazar burada, transendental gerçekçiliğe ilişkin felsefî savların karşısına, öteki bilim-kuramsal akımların felsefî savlarını çıkarma yöntemine başvuruyor. 3. bölümün ana temasını, eylem kuramıyla yapı çözümlemeleri arasındaki tartışmalı ilişki oluşturuyor. Yazar bu sorun için, hem toplumsal ilişkilerin, taşıyıcısının tasarımlarına ve davranışlarına olan ükel bağımlılığını hem de toplumsal yapıların ükel bilinçsiz etkilerini gözönüne alan ayrımlı bir model geliştiriyor. Toplumsal ilişkiler konusundaki tasarımların formüle edildiği konuşma diliyle toplumbilimsel kavramlar arasındaki yakın ilişki sonucunda toplum çözümlemeleri için önem kazanan hermeneutik yöntemler ve "eleştirel kuram" anlayışları sorunu 4. bölümde ("Gerçekçilik ve Hermeneutik") ele alınıyor. 5. bölümde ("Gerçekçilik ve Eleştirel Kuram") Habermas'ın sosyal-kuramsal tasarımı ayrıntılarıyla tartışılıyor. 6. bölümde ("Eleştirel Hermeneutik, Gerçekçilik ve Sosyolojik Gelenek"), yazarca, bir çeşit gerçekçi bilim kuramı içeren bir materyalizmi savunduğu ileri sürülen Marx'ın felsefî konumu üzerine uzun bir pasaj yer alıyor. Temel ontolojik sorunlara 7. bölümde ("Sonuç: Eylem, Yapı ve Gerçekçi Felsefe") tekrar dönülüyor: Yazara göre eylem ve yapı birbirine indirgenmemeli, araştırılan somut nesneye göre az ya da çok geniş bir şekilde gözönüne alınmalıdır. Sonuç olarak kitap, sözümona modern bir bilim eleştirisi yönsemelerinden uzak tutuyor kendini; yazarı da dünyanın bugünkü durumundan tek çıkış yolunu, mevcut toplumun sistematik bir şekilde incelenmesinde ve bu incelemenin sonuçlarından haberdar edilen bir politikada görüyor.

EL-BİRUNİ: In den Gärten der Wissenschaft (Bilimin Bahçelerinde) İslâm bilgininin yapıtlarından seçilmiş metinler. Çeviren ve açıklayan: Gotthard Strohmaier. Philipp Reclam jun. Yayınevi. Leipzig 1988, 318 sayfa.

Kitapta El-Biruni'nin (973-1048) yapıtlarına ilişkin uluslararası literatür kapsamlı şekilde değerlendiriliyor ve bu önemli İslâm bilgininin bir tablosu çiziliyor: Ortaçağ'ın başlarında İslâm ülkesindeki gelişmeler, Eski Yunan bilgelerinin eserlerinin belirgin bir şekilde aşılmasına yol açmıştır. Bu durum, özellikle astronomi, jeodezi, matematik, geometri ve yeni yeni başlayan fizik deneyleri için geçerliydi. Antik Yunan'dan kalma bilgileri inceleyip geliştiren El-Buruni'nin bu alanlara katkıları büyüktür. El-Biruni yeryüzünün bir küre biçiminde olduğunu kanıtlamış, çevresini hesaplamış, boşluğun ve madenlerin özgül ağırlıklarının belirlenmesi için deneyler yapmış, dünyanın yaşı ve insanın kökeni üzerinde düşünmüştür. Ayrıca Hıristiyanlığı, Budizmi ve Manikeizmi İslâmla karşılaştırarak din tarihiyle ilgilenmiştir. Yapıtlarında sosyolojik, biyolojik ve dil felsefesine ilişkin sorunlar geniş yer tutar. Kendisi de birçok dili konuşmakta ve açık seçik hümanist bir konumu savunmaktaydı. Daha 25 yaşındayken Aristoteles felsefesinin tartışmasız uzmanlarından biri sayılıyordu. Hindistan üzerine kaleme aldığı kitabı bugün de felsefe ve kültür tarihçileri için önemli bir kaynaktır.

Felsefe Sözlüğü

afşar timuçin

BİLİMCİLİK (fr.**scientisme**; alm.**Scientismus**; ing. **scientism**). Bilimin her sorunu çözebileceği fikrine dayanan ve bilimsel bilgi dışında her türlü bilgiyi yadsıyan öğreti. Bu öğreti bilimlerin büyük bir gelişim gösterdiği XIX. yüzyılda olumculukla gelen bilim inancının aşırı bir anlatımıdır. Tüm bilgileri bilimsel bilgi olarak belirlemeye çalışan bilimcilik, bilimin tüm düşünsel gereksinimleri karşılamaya yeterli olduğunu, bilimin dışında düşünce konuları aramanın boşuna olduğunu bildirir. Olumculuğun bir meyvası olarak XIX. yüzyıl sonlarda gelişen bilimcilik bir bakıma bilinemezciliğin karşı savı gibidir, bilimin her türlü bilinemezi çözeceğine, Tanrı adı altında birleştirilen bilinemeyenler toplamının giderek azalacağına inanır (Bk. BİLİNEMEZCİLİK)

BİLİNÇ (Fr.**conscience**; alm. **Selbstbawusstsein**; ing. **consciousness**). Zihnin kendi durumları ve kendi edimleri üzerine sahip olduğu azçok aydınlık bilgi; bir öznenin kendi üzerine sahip olduğu doğrudan doğruya bilgi. Bilinç kavramını bilgi kavramıyla özdeşleştirdiğimiz olur: bilinçlilik bilgililiğin bir sonucudur. Özellikle konuşurken yaptığımız bu özdeşleştirme bilincin bilgiden başka bir dayanağı olamayacağını ortaya koyar. "Görevlerini biliyor" yerine "görevlerinin bilincinde" deyişimiz buna örnektir. "Yapılanların bilincindeyim" yerine "yapılanları biliyorum" deyişimiz de buna örnektir. Bilgiyle bilinci birbirinden ayıran, bilincin her durumda doğrudan doğruya bilgi olmasıdır, dolaylı bilgi olmamasıdır. Burada bilincin kapsamı ya da uzanımı sorunu ortaya çıkar, kendi kendinin bilgisiyle başkasının bilgisi ayrımı kendini gösterir. Bilinç özellikle kendi kendinin bilgisidir, öznenin kendisiyle ve başkalarıyla ilgili bilgisidir. başkasının bilgisi bilinçte yerini bulur, ancak her zaman yetkin bir biçimde kendini yetkin bir bilinçte göstermek durumunda değildir. Dolaylı bilgi bilinçte bütünlüğüne kavuşamamış bilgidir. Bilinç salt özne düzeyinde ele alındığında iki ayrı görünüm ortaya koyar. Buna göre **kendiliğin-**

den bilinçle **duşunulmuş** bilinci birbirinden ayırmak gerekmektedir. **Kendiliğinden bilinç,** kişinin kendi yaşamından ya da kendi varlığında aldığı bütünsel ve dolaysız bilinçtir, deyim yerindeyse öznenin kendi kendinde basit görünümüdür. **Duşunulmuş bilinç,** öznenin kendi üstüne dönmesiyle, kendini bir nesne olarak belirleyip kendi üstüne kapanmasıyla, kendine ussal ve ayrıştırıcı bir tutum içinde yönelmesiyle elde ettiği bilinçtir. Çalışmaya dalmış bir kişi yağmurun başladığına dikkat etmese de yağmuru duyar. Acıkmanın, susamanın, havasız kalmanın bilinci böyle bir bilinçtir, kendiliğinden bilinçtir. İnsan düştüğü belli bir ruh durumunu kavramak üzere dikkatini kendi üzerinde toplayabilir, kendine çözumleyici bir biçimde yönelebilir, bu durumda da bilinç düşunulmüş bilinçtir. Bazı filozoflar bizim burada ortaya koyduğumuz ayrımın yapılamayacağını öne sürerler, çünkü onlar dolaysızlığın kapsamını genişletmekte, bilinci yalnız kendi kendinin dolaysız sezgisi olarak değil, başka şeylerin de dolaysız sezgisi olarak tanımlamaktadırlar. Bir başka deyişle onlar için dolaysızlık yalnız öznenin kendisiyle değil, tum açılımlarıyla, tüm ilgileriyle ilgilidir. Felsefe tarihi boyunca birçok filozof bilinç sorununa değişik açıklamalar getirtirmiştir. Klasik felsefe özneyi kendi üzerinde tam güçlü sayıyordu, çağdaş felsefe öznenin bu yetkinliğini kuşkuyla karşılamıştır. Tam güçlülüğün olamayacağını ilk görenlerden biri Nietzsche'dir. Nietzsche öznenin izlediği yollar konusunuda şu ya da bu nedenle kör ya da yarı kör olabileceğini, görmez davranabileceğini göstermişti. Freud bilincin tüm zihin etkinliklerine karşılık olmadığını **bilinçdışı**'nı ortaya atarak gösterdi. Bu tür bakışlar klasik felsefeye yabancıdır. Aristoteles için bilinç insanın tüm etkinliklerine yani düşunsel ve duygusal tüm ruh oluşumlarına karşılıktır. Stoa'alar bilinci insanın kendi ruhundan aldığı dolaysız sezgi olarak görmüşlerdir. Descartes'ın gözünde bilinç ruhun özü-

dür, düşüncenin kendisidir. Leibniz'e göre bilinç tözün gerçek doğasını ve ruhun özünü bilmemize olanak veren sezgidir. Hume'da bilinç kendimizde sezgisine ulaştığımız seçik olgular çokluğudur. Bilinci hem kendinin hem başka şeylerin doğrudan doğruya bilgisi olarak gören filozofların başında Kant ve Hamilton gelir. Kant'a göre bilinç öncesel biçime uyarlı bir iç duyumdur, hiçbir zaman varlığın kendisine ulaşamaz. Kant'da tüm sunumlar tek bir bilinçte bir araya gelir. Bu olmadan herhangi bir şey ne düşünülebilir ne tanınabilir. Kant şöyle der: "Bilincin bileşimsel birliği her bilginin nesnel koşuludur. Ona gereksinme duyuşum herhangi bir nesneyi tanımak için değildir yalnızca, ama hiçbir sezgi bu koşul olmadan benim için bir nesne durumuna gelemez. Bu bileşim olmadığı zaman çeşitlilik tek bir bilinçte toplanamayacaktır." Hamilton'ın görüşü daha değişiktir: Bilinç bir özne-nesne ilişkisi ortaya koyduğuna göre, bu iki terim de birbirine bağımlı olduğuna göre tüm bilgiler göreli olacaktır, buna göre varlığa ulaşmak bizim için olanaksızdır. Hamilton bilincin tanımlanmasına da karşıdır. Şöyle der: "Bilinç tanımlanamaz. Bilincin ne olduğunu biz de tam olarak bilemeyiz. Kendi açıkça sezişimizin tanımını da başkalarına bulanıklığa düşmeden veremeyiz. Bunun nedeni basittir: Bilinç her bilginin kökeninde vardır." Marx'çı düşüncede bilinç nesnel dünyanın, gerçeklikler dünyasının bilincidir, ayrıca bu bilinç dünyadan edinilmiş bir şey olmakla dünyayı dönüştürecek bir güç taşır. Bu anlayışta bilinç her şeyden önce sınıf bilinci olarak ortaya çıkar. (Marx-Engels: "Bilinç yaşamı belirlemez, yaşam bilinci belirler." Marx: "Yaşamı belirleyen bilinç değildir, bilinci belirleyen yaşamdır. Birinci durumda yaşayan bir bireyden yola çıkar gibi bilinçten yola çıkılır, ikinci durumda gerçek yaşayan bireylerden yola çıkılır ve bilinç onların bilinci olarak alınır." Marx: "Bilinci yeniden düzenlemeli demek dünyayı bilinçli kılmak demektir, dünyayı kendisiyle ilgili düşlerinden kurtarmak demektir.") Husserl "bilinç herhangi bir şeyin bilincidir" derken içeriksiz bilinç olamayacağını bildirir, böylece gerçekçi bir tutum alır. Ona göre bilinç, bilincine varılan nesneyle bilince varan öznenin somut ve indirgenemez ilişkisinde kendini gösterir. Bilinç onda yönelgenlikle belirgindir yani öznenin kendi

dışına etkin yönelimiyle belirgindir. Bu yüzden her bilinç herhangi bir nesnenin bilinci olduğu gibi her nesne de bilinç için nesnedir. En azından yöntem konusunda Husserl'i izlemiş olan Merleau-Ponty eşyayla bilinci kesin olarak birbirinden ayırır ve şöyle der: "Varolan her şey, şey olarak ya da bilinç olarak vardır, bir orta yer söz konusu değildir." Bütün bu bakış açılarının bize kendi yönlerinden duyurduğuna göre, bilinç herhangi bir parçalılığın değil, neredeyse bütün bir evreni kucaklayacak bütünselliğin özümlenmiş, tartışılmış, canlı, üretken bilgisidir. Bu bilgi bütün bir geçmişe döner, bütün bir geleceğe açılır, onu dural bir biçimde bugünle sınırlamak yanlış olur. Bu bağlamda tarih bilinci, gerçek bilinç, olası bilinç kavramlarıyla karşılaşırız. **Tarih bilinci,** insanın tarihsel bir varlık olduğunu bilmesiyle, varlığını belirleyen tarihselliğin bilgisine ulaşmış olmasıyla belirgindir. Tarih bilinci modern insanın bir özelliğidir, çünkü tarihsellik fikrinin en çok iki yüzyıllık bir geçmişi vardır. Mircea Eliade şöyle der: "İlkel toplumları da tarih oluşturmuştur, az çok kaba bir biçimde de olsa. Ama onları modern toplumlardan iyice ayıran tarih bilincinin yokluğudur." **Gerçek bilinç,** nesnel dünyanın varolan yapısıyla ilgili bilinçtir, bu bilinç şimdiye yönelik olduğu gibi geçmişe de yöneliktir. **Olası bilinç,** gerçek bilinci aşan, olumsallıklara yönelen bilinçtir, geleceğe dönük, geleceği öngören ya da tasarlayan bilinçtir. (Bk. BİLİNÇALTI, BİLİNÇDIŞI)/Mme.Roland: "Bana zulmedenler güçleriyle ne kadar barışıksa, ben bilincimle en az o kadar barışığım."/A.de Vigny: "Bilinç haksız olamaz."/A.Rodin: "Tüm çizgiler anlatımcı olmalı, yani bir bilincin açınımı için yararlı olmalı."/E.Durkheim: "Belli bir topiumda üyelerin ortalamasında ortak olan inançlar ve duygular kendine özgü yaşamı olan belli bir dizgeyi oluşturur; bunu ortak bilinç ya da ortaklaşa bilinç olarak adlandırabiliriz."/Valéry: "Bir ahmağın bilinci nedir bilemem, ama akıllı bir adamın bilinci ahmaklıklarla doludur, bunu biliyorum."/Céline: "Dünyanın karmaşasında bilinç küçücük bir ışıktan başka bir şey değildir, çok değerli ama kırılgan bir ışık."/A.Jarry: "Bilincimize danışmaya gidiyoruz. Bilincimiz orada, bu çantanın içinde, örümcek ağlarıyla örtülü. Görülüyor ki o çok zaman işimize yaramıyor."/Montaigne: "Bilinçlerini kargaşaya atıyorlar ve görünüşü çok sağlam tutuyorlar." "Bilincim kendi kendine yetiyor, bir meleğin ya da bir atın bilinci olarak değil, bir insanın bilinci olarak yetiyor."/Yevtuşenko: "Bilincin acıları tehlikeli şeylerdir. Bilinci kökünden sökelim, acı falan kalmasın."/H.Michaux: "Genç bilinçlerin tüyleri sert uçuşları gürültülüdür."/G.Bataille: "Yanılgısız bilinç bulanık bilinçtir."

aristoteles

(Doğ. MÖ 384 yılında Stagira'da; öl. MÖ 322'de Khalkhis'te) Antıkçağ Yunan filozofu, tarihin en önde gelen düşünurlerinden. Öğretisi birbirine zıt idealist ve materyalist, metafizik ve diyalektik düşünceleri yansıtmaktadır.

MÖ 5. yüzyılın sonu 4. yüzyılın başında Yunan toplumunu temelinden sarsan toplumsal buhran, Makedonyalı Büyük İskender'in egemenliğiyle geçici olarak çözüme kavuşmuştur. Büyük İskender'in fetihlerinin ardından yeni yeni kentler kurulmuş, ticaret de gittikçe gelişmeye başlamıştır. Genç Karl Marx' "Eski Yunanistan, içeriye dönük en iyi altın çağını Perikles'in zamanında; dışarıya dönük en görkemli altın çağını da Büyük İskender'in zamanında yaşamıştır" demektedir. A., işte bu "dışa" gelişen altın çağın en önemli filozofudur.

A'ın küçük yaşlardayken kaybettiği babası, Makedonya Kralı II. Amyntas'ın sarayında hekimdi. A. MÖ 367 yılından itibaren Platon'un öğrencisi olmuş ve Platon'un ölümüne kadar da (347) 20 yıl boyunca Platon'un Akademisine bağlı kalmıştır. Arkasından önce Assos'a, sonra da Mytilene'ye yerleşmiştir. Makedonya kralı Filip, oğlu İskender'i eğitmesi için 342 yılında A.'i sarayına çağırmıştır. İskender'in tahta çıkmasından sonra da A. Atina'ya dönmüştür. 335 yılında kendi felsefe okulu Lykeion'u kurmuştur. Makedonya Partisi yanlısı olarak bilinen A., Büyük İskender'in ölümünden sonra çok güç durumda kalmıştır. Bunun üzerine Atina'yı terkederek Euboia adasına göçen A., burada geçirdiği birkaç aydan sonra yaşamını yitirmiştir.

A.'in yapıtlarının kendine has özgünlüğü, felsefi görüşleriyle, diğer bilim dalları hakkında ileri sürdüğü görüşlerinin, birbirlerinden kesin bir çizgiyle ayrılamamasındadır: "Ruha Dair" adlı yapıtında genel hatlarıyla yaşamı konu ettiği gibi, aynı zamanda duyularla algılama, duyularla kavranan bilgi, us'un ölümlülüğü ya da ölümsüzlüğü gibi konuları da irdelemektedir. Bilgiyle ilgili konular "Ruha Dair" isimli yapıtında, mantıkla ilgili yazılarında ve "Metafizik"te işlenmiştir. Mal ve paraylа ilgili konuları ise A., hem "Politika" isimli yapıtında hem de "Nikomakhos'a Etik" adlı eserinde işlemiştir. A. kuşkusuz, ampirik fen bilimlerinin ve toplum bilimlerinin araştırıcısı olduğu kadar, mantık bilimimin de kurucusu ve çeşitli dünya görüşlerinin

temel sorunlarıyla da uğraşan bir felsefeciydi. Çeşitli bilim dallarının tarihsel gelişimlerini konu edinen çalışmaları yönlendirmiş, etnografik ve filolojik araştırmaları da teşvik etmiştir. Aristoteles felsefesinin gelişimi, 20 yüzyılın yeni filolojik yöntemlerinden yararlanıp, geriye dönük araştırmalarla yeniden düzenlenmek suretiyle gün ışığına çıkarılmış ve daha anlaşılır hale getirilmiştir. Aristoteles felsefesinin gelişiminin yönü ve devirleri hakkındaki temel kuramsal tartışmalar bugün dahi sürdürülmektedir. A.'in kendine özgü felsefesi, Platonculuktan kopması ve Platonculuğa karşı cephe almasıyla birlikte gelişmeye başlamıştır. Doğadaki ve toplumdaki somut fenomenleri büyük bir çoşkuyla araştırmaya koyulan A., birçok alanda idealist tavırdan kaçınmış ve materyalist görüş tarzını benimsemiştir. Tüm bunlara rağmen yine de idealizmden tamamen kopamamıştır. Bunda kendisinin sınıfsal konumu da büyük rol oynamış ve örneğin kölelığı, ileri sürdüğü gerekçelerinde savunmuştur. Platon'un idea öğretisine ağır eleştiriler getirirken şu temel gerekçeleri ileri sürmüştür:

1. Platon gereksiz yere dünyayı ikileştirmektedir (düalizm). 2. Şeylerin özleri şeylerin dışında olamazlar. 3. İdealar doğal nesnelerin ne varlıklarını ne de devinimlerini etkileyecek güce sahiptirler. 4. Platon idealarla doğal nesneler arasındaki ilişkiyi açıklayamamıştır. 5. Platon hiçbir ideanın varlığını kanıtlayamamıştır. Bu konuda Lenin: "Aristoteles'in, Platon'un 'idealar'ı hakkındaki eleştirileri aynı zamanda idealizmin de eleştirisidir ve idealizmi, idealizm olarak bütünüyle eleştirmektedir" demektedir.

Platon'a göre şeylerin hakiki özleri, yani tözleri (Substanz) tekil şeylerden bağımsız ve onların dışında varlıklarını sürdüren genel-olandır. A.'e göre ise genel-olanın kendi başına tözleri bulunmamaktadır ve onlar sadece tekil şeylerin belirlenimleridirler. A. araştırma konusuna *töz* adını vermiş ve tözü, şimdiye kadar Antikçağ Yunan felsefesi tarihinde görülebildiğinden çok daha kararlı ve derinlemesine analiz etmiştir. Töz, değişimlerin öznesidir ve bağlı olduğu şeyin özelliklerini de üzerinde taşır. Özne aynı zamanda kendi başına tek olarak varolan bir öz'dür (Wesen). O bir "BU"dur. Varlıkların tümü bu tözün içindedir veya onunla bir bağlantısı vardır. Bu tözler olmasaydı, zaten hiçbir şey de varolamazdı. En önemli kategori olan töz kategorisinin yanısıra A. şu dokuz kategoriyi daha vermektedir: Nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, sahip olmak, etki ve edilgi. A., fizik ve metafizik hakkındaki görüşlerinde, tek başına varolabilen her şeyin iki ayrı ilkeye bölündüğünü savunmaktadır: Bunlar, madde (Materie) ve biçim (Form)dirler. A.'ın felsefesinde madde kavramı oldukça çok katmanlıdır. Bir nesneye ait belirlenimlerin tümü kaldırıldığında "ilk madde" ortaya çıkar ki, bu o maddenin niteliklerinin taşıyıcısıdır. Biçim ise, maddeyi belirleyen ilke olmakla birlikte, aynı zamanda, onun tanımlanmasında kullanılan, tekil nesnelerdeki genel-olandır. Madde bir yandan biçime girmeye, bir biçim almaya "özlem duyarken", diğer yandan da biçime karşı adeta direnen, onun tamlığa ve yetkinliğe kavuşmasına engel olan bir ilkeyi de beraberinde getirmektedir.

A. asıl temelin madde olduğunu, biçimin ise sadece bir nitelik oluşturduğunu ve maddenin belirlenmesine yaradığını görememiştir. Diğer Antikçağ Yunan materyalistlerinden ayrı olarak A., maddenin kendiliğinden bir devim (hareket) gücünün olmadığını ileri sürerek, maddenin dışarıdan özel bir devim gücüne gereksinimi olduğu görüşünü savunmaktadır. Bu devimin kaynağı ise, kendisi devimsiz olduğu halde devim gücünü elinde tutan yıldızlarla dolu gökyüzünün sahibi Tanrı'dır. Aristoteles'in doğa belirlemesine göre doğada varolan tüm nesneler, kendi devimlerinin ana ilkelerini veya durgunluklarını da içlerinde taşırlar. Canlılarda ise, kendilerini devindiren, yerlerini değiştiren güdünün kaynağı can ve dışarıdan gelen uyarılardır. Toprak, su, hava ve ateş doğal devinimlerle doğal yerlerine ulaşma amacını güderler. Bu doğal devinimin aksi yönündeki devinimler ise istemeden olan veya zorla gelişen devinimlerdir ki, ancak doğada mevcut başka bir nesnenin etkisiyle ortaya çıkarlar. Yapay yollarla elde edilen cisimlerin devinim güdüleri, insan emeğiyle ortaya çıkmış demektir.

Biçimler genelde maddenin dışında olamazlar ve her maddenin de bir biçimi vardır. Kendisi devinmeden devindirebilen, tamamen maddesiz biçimiyle düşünmenin düşünmesine sahip, tümüyle ruhsal yüce Tanrı tek istisnadır. Diğer bir istisna da, zanaatçının kafasında canlandırdığı, yapmak istediği bir şeyin taslağıdır. İnsan ruhunun işleyen akıl diye adlandırılan bu bölümü de ayrıca bir istisna teşkil eder. Bu bölüm bedenin ölümünden sonra da yok olmaz ve ebedidir. Fakat bu bireysel ölümsüzlük anlamına gelmemektedir, zira insan ruhunun hatırlama yeteneğine sahip olan kısmı ölümlüdür ve bedenin ölümüyle birlikte o da ortadan kaybolur. Madde ve biçim kavramlarına bir de şu dört çeşit neden eklenmelidir: Şeyi yaratan maddi neden (causa materialis); şeyin özünü oluşturan biçimsel neden (causa formalis); maddenin kendine özgü biçimini meydana getiren ve onu devindiren fail neden (causa efficiens); sonuncusu, ereksel nedendir (causa finalis) ki, bu artık hazır, biçimi oluşmuş, devim ve değişime uğrayan şeyin kendisidir. Diğer nedenlerin tümü çoğunlukla maddenin karşısında bir birlik oluştururlar. Örneğin, canlılarda ruh hem biçimsel hem devimsel ve hem de ereksel nedendir.

Oluşturucu öğelerin bağı, yapı ve işlev sorunlarına da değinmesinden dolayı Aristoteles'in biçim kavramı çok önemli bir yer tutar. Daha önceki Antikçağ Yunan materyalistlerinin çoğunun içine düştükleri hatayı A., onların maddedeki oluşturucu öğeler hakkındaki bilgilere dayanarak, belirli bir işleve sahip doğa varlıklarını açıklamaya çalışmalarında görmüş ve bunların tek başlarına yeterli olamayacaklarını savunmuştur. İşlev, biçim (yapı) ve maddedeki oluşturucu öğeler arasında zorunlu olarak çok katmanlı bir bağlantı vardır. Bu verimli düşünceyi A. salt doğabilimsel yazılarında değil, aynı zamanda toplum ve düşünme fenomenlerinin incelenmesinde de uygulamıştır. Haklı olarak Marx bu büyük araştırıcıyı, "düşünme, toplum ve doğa biçimleri gibi değer biçimini de ilk kez analiz eden araştırıcı", olarak adlandırmıştır. A. doğadaki şeylerin gerçek yapılarını her zaman tam olarak keşfedememektedir. Böyle durumlarda o, şeylerin alışılagelmiş deneyimlerden elde edilen özelliklerini yüzeysel şekilde özetleyip, bunu onun biçimi olarak tanımlamaktadır. Demokrit materyalizmine karşılık, evreni erekbilimsel (teleologisch) yönden açıklamaktan kopamamaktadır. Böylece A.'e göre de doğanın faaliyeti bir amaca uygun olarak yönlendirilmektedir. Tüm güzelliklerin ve evrenin mantıklı donanımının kaynağı, yine o "kendisi devinmediği halde devindirendir". A.'e göre Tanrı evrenin yaratıcısı değildir. Devinimsiz devindirici, Tanrı düşünceleri evrene değil, tamamen yetkin bir varlığa, yani yine kendine yöneliktir. Doğa, A.'e göre amaca uygun işlemekle beraber belirli hedefler tasarlayan, bilinçli ya da bir Tanrı tarafından belirli maksatlara uygun olarak yaratılmış bir varlık değildir.

A.'in materyalizm hakkındaki düşünceleri, Platon'un idea öğretisine getirdiği eleştirilerinde ortaya çıkmaktadır. A., genel-olanın tözlülüğünü yadsımakta ve madde ile biçimin ayrılmazlığını savunmaktadır. Maddesiz, tamamen ruhsal bir devindiricinin varlığını, "işleyen aklın" ölümsüzlüğünü kabul etmesi ve evreni erekbilimsel yönden açıklayışı ise A.'in idealizmden bütünüyle kopamadığını göstermektedir.

A.'in felsefesi çok önemli **diyalektik özellikler** de göstermektedir. Değişimin ve devinimin felsefi analizleri A.'in ilgi sahasında çok önemli yer tutmuşlardır. Değişim demek, herhangi bir olasılığın gerçekliğe dönüşmesi demektir. Tarihe karşı aşırı duyarlığı nedeniyle A., önemli her kuramsal araştırısını mutlaka tarihte o konuyla ilgili bir açıklamaya dayanarak sunmaktadır. Gelişmeyi ve ilerlemeyi birbiri ardından edinilen bilgilerin birikiminde görmektedir. A.'e göre olabilirlik, daima bir şeye yönelik olanak olmakla beraber aynı zamanda o şeyin karşıtına da yöneliktir. A. böylece olabilirlik aşamasında karşıtların birliğini de ortaya çıkarmış olmaktadır. Gerçeklik aşamasında ise bu tür bir birliği kabul etmeye pek yanaşmamaktadır. Tek kuraldışı olan Tanrı'dır. Olabilirlik ve gerçeklik kavramları, madde ve biçim kavramlarına sıkı sıkıya bağlıdırlar. Madde de aslında sadece bir olabilirliktir. Ancak ona biçimin verilmesiyle, madde olabilirlik olmaktan çıkıp bir gerçeklik olur. Maddenin kendine ait biçimi aldığı hali A. enteleiche

diye adlandırmaktadır. Karşıtların birliği düşüncesi de A.'in yapıtlarının her yerinde görülebilmektedir: Duyusal algılanılabilen tekil nesneler A.'e göre, birbirleriyle çelişen ilkelerin, yani madde ile biçimin özel birliğini oluştururlar. Etkide bulunan ve etkilenen karşıtlıklar doğada, tüm durumlarda doğrudan etkinin birliğini oluşturmaktadırlar. Bilginin bazı alanlarında olduğu gibi, bilgiye ulaşma yolundaki diğer genel öğretide A. bu birbirlerine zıt öğretilerin, her iki ucunda doğru olan unsurları koruyup kaybetmeden bir üst birlikte nasıl toplayabileceğini araştırmıştır. Engels'in saptamasına göre: "Antikçağ Yunan felsefecileri, doğa adamları ve doğuştan diyalektikçiydiler. Aralarındaki en evrensel beyin de Aristoteles'tir. O, diyalektik düşüncenin en temel biçimlerini daha önceden incelemiştir."

Lenin A.'in metafiziği hakkında şunları yazmaktadır: "Son derece karakteristik yönü diyalektiğin ilk adımlarının ve gereklerinin, onun araştırmalarının her yerinde, şurasında veya burasında canlı olarak göze çarpmasıdır..."

A. **mantık biliminin** de asıl kurucusudur. Onun, düşüncelerin araştırılmasında ve tanımlanmasında elde ettiği neticeler günümüzde dahi mantık biliminin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Mantık hakkında olduğu gibi, bilginin işleyişi hakkındaki açıklamalarında da materyalist düşünce egemendir ve onun düşünce biçimleri, varlık biçimlerine de uymaktadır. Hakikatin tanımında da materyalist anlayışa yakınlaşmakta ve hakikati, elde edilen bilgilerin gerçeklikle olan uyumu şeklinde görmektedir. Bilginin çıkış noktası duyusal algılamadır. Dışımızdaki nesnelerin duyu organlarımızı etkilemesiyle bilgi ortaya çıkar. Algılamaların yinelenmesi ve anımsamaların yardımıyla genel tasarımlar, onun ardından da deneyimler ortaya çıkar. Nedenlerin bilinmesiyle de bu deneyimler genel geçerli bilim haline dönüşürler. Bilgi, "bize göre önceki"nden "doğaya göre önceki"ne yani varlığa kadar gider. Biçimsel mantığın ilgi alanını, genelden özele varan çıkarsamalara bağlı kanıtlama kuramı oluşturur. Çelişkiler ve dışlanan üçüncüler ilkesini A., düşünmenin son temel ilkeleri olarak görür. Çelişki ilkesi, aynı zamanda gerçekliğin de genel yasasıdır. Lenin, A.'in mantığını şöyle değerlendirmektedir: "A.'in mantığı, Hegel'in mantığına bir isterlik, arayış ve yaklaşmadır. Fakat (her yerinde adım adım büsbütün diyalektiği konu alan) Aristoteles'in bu mantığından ölü bir skolastik felsefe yaratılmış ve içinden bu konuya ait tüm arayışlar, farklılıklar ve yöntemler dışarı atılmıştır."

Birden çok evrenin varlığını kabul eden Demokrit'in aksine, A.'in doğa felsefesinde zaman içerisinde sonsuz evren tektir. Bu evren mekan olarak sınırlıdır, yuvarlaktır ve değişmez. Evren, yetkin olmayan dünyevi ve daha düzenlice, daha yetkince semavi olmak üzere iki bölümden oluşur. Gökteki cisimlerin tanrısal özellikleri vardır. Yersel dünyada varolan (toprak, su, hava, ateş) dört unsur, sürekli birbirlerine dönüşürler. A. devim, mekan, zaman, süreklilik ve sonsuzluk kavramlarını araştırmıştır. Zenon'un çıkmazlarını (aporie) da çözmeye çalışmıştır. A.'in çözümünü Hegel, onun diyalektiğe getirdiği en önemli hizmetlerinden saymaktadır. A.'e göre devim biçimleri şunlardır: Mekan değişimi, büyüme-küçülme, özelliklerin değişimi, ortaya çıkma-yokolma. A. ayrıca yıldızlı gökkubbedeki ve atmosferdeki fenomenleri, mineralleri, canlı ve cansızlar arasındaki farklılıkları, hayvanlar ile bitkiler arasındaki farklılıkları incelediği gibi, canlıların bireysel gelişimlerini de araştırmıştır. A.'in doğayı açıklaması erekbilimseldir ve içinde sayısız spekülatif öğeler bulunmaktadır. Zoolojik çalışmalarında ise daha çok titizce hazırlanmış ampirik betimlemeler ve sınıflandırmalar egemendir.

A.'in **devlet kuramında** köleliği haklı çıkarmaya çalışan kuramsal gerekçeleri inandırıcı değildir ve kendi psikolojik öğretilerine de ters düşmektedir. Aynen Platon'un yaptığı gibi A. de, Antikçağ'daki sınıf savaşlarının fenomenlerini sıralamaktadır. Onun görüşüne göre orta sınıflar devletin yükünü taşımalıdır. Platon'un yetkin devlet ana fikrini A. kabul etmektedir. Devleti, işbölümüne bağlayan Platon'un görüşüne karşı A. insanı, doğası itibariyle devlet teşkil eden bir varlık (zoon politikon) olarak görmektedir. En küçük insan topluluğu ailedir. Birçok ailenin bir-

leşmesinden komünler, komünlerin birleşmesinden de kentler (polis) oluşur. A. üç iyi ve üç de kötü devlet biçiminin ayrımını yapmaktadır: Krallık, aristokrasi ve politeia (ılımlı demokrasi) iyi devlet biçimleri; despotluk (tyrannis), oligarşi ve demokrasi ise kötü devlet biçimleridir. İyi devlet biçimlerinde yöneticiler, devleti hür kent vatandaşlarının tümünün çıkarları doğrultusunda yönetirlerken; kötü devlet biçimlerinde saf egemenlerin çıkarları gözönünde bulundurulur. "Politika"nın VII. ve VIII. bölümlerinde A., düşünülebilecek en iyi devlet şeklini içeren görüşlerini belirtmiştir. A.'in kanısınca toprakların bir bölümü toplumun malı, diğer bölümü hür kent vatandaşlarının özel malları olmalıdırlar. Bu topraklarda ya kentin köleleri ya da barbarlar (perioikoi) çalıştırılmalıdırlar. Hür vatandaşlar ise gençlik çağlarında savaşçı, olgunluk çağlarında devlet görevlerinde memur ve yaşlılıklarında da kentin ruhanileri olmalıdırlar. A.'in düşüncesi, görüşlerinde ve bazı materyalist yaklaşımlarında olduğu gibi politik kuramında da bir tezatı açıkça göstermektedir. A. oligarşiyi, varlıklıların sınıfsal egemenliği; demokrasiyi de yoksulların egemenliği olarak açıklamaktadır. A.'in kanısınca, birçok kentin anayasası ya demokratik ya da oligarşiktir. Devlet biçimleri nüfusun artışına göre zorunlu olarak değişmektedirler: Krallıktan başlayarak son şekle, yani demokrasiye ya da diğer adıyla politeia'ya ulaştırlar. A. ekonomik yaşamın da bazı görünümlerini incelemiştir. A.'in "Politika"da ve daha ayrıntılı şekilde "Nikomakhos'a Etik" isimli yapıtının V. bölümünde mal değişimine ilişkin analizleri hakkında Marx şunları söylemektedir: "Aristoteles'in dehası, malların değer kavramlarında bir eşitlik ilişkisi saptamasıyla göze çarpmaktadır. Ancak içinde yaşadığı toplumun tarihsel bariyeri, ne yazık ki hakikatte bu eşitlik ilişkisinin nereden ileri geldiğini saptamasına engel olmuştur."

A. "Etik"inde Platon'un öğretisindeki iyi ideasını da eleştirmektedir. A.'in kanısınca erdeme ulaşmak için iyiyi bilmek tek başına yeterli değildir. İradenin de bu yolda işlevini yerine getirmesi gerekir. Erdem denen ruhsal yapı sadece yapılacak alışmalarla oluşturulabilir. İnsanın amacı mutluluğa erişmektir. Mutluluğun içsel ve en önemli koşulu, hatta özü erdemli yaşamaktır. Dış koşulu ise, insanın en çok gereksinimini duyduğu mallardan elde edeceği doyuma bağlıdır. A. erdemleri, karakter erdemleri (etiksel erdemler) ve düşünce erdemleri (dianoetik erdemler) olmak üzere iki sınıfa ayırmaktadır. Doğru olanı etiksel erdemlerdir, akıllı insanların ayırt edebildikleri kötü aşırılıkların iki ucunun ortasındadır. Onlar sürekli olan ruhsal yapılardır. Düşünce erdemlerinin arasında akıllılık önemli bir yer tutmaktadır. Akıllılıkla, ahlaksal açıdan en doğru karar verilebilir ve özellikle de, her ayrı durum karşısında, o durumun özgüllüğü tanınarak iyinin gerçekleştirilmesine yardımcı olacak seçim yapılabilir. Bilgelik, kanıtlayan bilimle akıl arasında birlik oluşturur; akıl, kanıtlanması mümkün olmayan temel ilkeleri ortaya çıkarır. En yüksek değere sahip davranış biçimi (tutum), kuramsal, gören (anschauend) yaşam biçiminin, yani sophia'nın uygulanışından ibarettir; insanı en yüksek mutluluğa eriştirir. Fakat toplumsal varlık olarak insan, toplumsal yaşamın gerektirdiği erdemleri de uygulamak zorundadır. Dostlukların çeşitlerini, kaynaklarını, ortaya çıkış ve sona eriş nedenlerini de derinine incelemiştir.

A.'e göre sanat, gerçeğe öykünmektir. "Poetika"sının günümüze ulaşan bölümünde A., trajedinin bir analizini yapmış: trajedinin amacının acındırma ve korku yoluyla arınmaya (katharsis) olduğunu belirtmiştir. A. trajediyi, destanlardan daha üstün görmektedir. "Rhetorik"inde A., konuşma sanatının yanısıra, mantık, dilbilgisi, stilistik, ruhbilimi, etik ve toplum öğretisini de incelemektedir.

A.'in öğretisi, Ortaçağ felsefesini son derece etkilemiştir. Ancak, Hıristiyan skolastik felsefe onu tanınmayacak bir halde saptırmıştır. "Klerikal papazlar, Aristoteles'teki canlı öğeleri öldürmüşler, cansız olanı ise sonsuzlaştırmışlardır." Yeniçağ'ın ilk düşünürleri işte bu saptırmalar nedeniyle A.'i ağır şekilde eleştirmişlerdir ve bazen haksız yere ona saldırmışlardır. Buna karşılık A.'le Yeniçağ felsefesi arasındaki süreklilik momentini genç Marx şöyle vurguluyordu: "En yeni çağdaş felsefe dahi, daha önce Herakleitos'un ve Aristoteles'in

başlatmış oldukları çalışmaları sadece devam ettirmektedir."

Endre SIMON
Çev.: Tekin ÖZBEY

Yapıtları: Opera, 4 cilt, Darmstadt 1960/61; Die Lehrschriften, Ed. P.Gohlke, Paderborn 1956/61; Werke, Al. Ed. E.Grumach, Berlin 1956 ff.

Literatür: K.Marx, Der leitende Artikel in Nr. 179 des „Kölnischen Zeitung", MEW I; K.Marx, Das Kapital, I. Cilt, MEW 23; F.Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring"), MEW 20; W.I.Lenin, Philosophische Hefte, LW 38; W.Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923; J.Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924; W.D.Ross, Aristotle, London 1945; D.J. Allan, The Philosophy of Aristotle, Oxford 1952 (Al. Hamburg 1955); G.Patzig, Die aristotelische Syllogistik, Göttingen 1963; W.Bröcker, Aristoteles, Frankfurt a.M. 1964; I.Düring, Aristoteles, Heidelberg 1966; Aristoteles in der neueren Forschung.

KAYNAK:

Philosophenlexikon, Hrsg. Erhard Lange und Dietrich Alexander, Dietz-Verlag Berlin 1982.